

*Markeringen av islamske helligdager i Bosnia og
Hercegovina.*

Fra kommunisme via krig til eksiltilværelse.

Masteroppgave i bosnisk/kroatisk/serbisk
kulturkunnskap høsten 2010 ved
Institutt for litteratur, områdestudier og europeiske
språk

Universitetet i Oslo

Irfan Turkovic

Veileder: Svein Karl Mønnesland

Innholdsfortegnelse:

Forord	4
---------------------	---

1. Islam i Jugoslavia (SR Bosnia-Hercegovina) 1945-91

1.1 De vanskelige etterkrigsårene 1946-55.....	6
1.2 Titos vei – gradvis liberalisering 1955-68.....	10
1.3 Islams gjenoppbygging og ekspansjon i Jugoslavia 1968-80.....	12
1.4 Islam i Jugoslavias siste fase 1980-91.....	13

2. En generell introduksjon til islamske helligdager og ritualer

2.1 Innledning.....	16
2.2 Ramadan – fasten.....	17
2.3 Id al-fitr – fastebrytningsfesten.....	20
2.4 Religiøse avgifter.....	21
2.5 Hajj pilegrimsreisen til Mekka og Eid ul-adha (Offerfesten).....	21

3. Nasjonalisme og nasjonal identitet

3.1 Innledning.....	23
3.2 Nasjonens utspring.....	23
3.3 Teorier om nasjonalisme.....	26
3.4 Det muslimske spørsmålet i Bosnia-Hercegovina.....	27
3.5 Det bosnisk muslimske perspektivet – Vi og de andre.....	30
3.6 De bosniske muslimene fra religiøs gruppe til nasjon 1945-74.....	32

4. Metode

4.1 Kvalitative intervjuer.....	35
4.2 Presentasjon av informantene.....	36

5. Islamske religiøse helligdager og ritualer i Jugoslavia slik de bosniske muslimene opplevde det

5.1 Innledning.....	38
5.2 Ramazan	39
5.3 Diskusjon og analyse.....	43
5.4 Ramazanski Bajram.....	46
5.5 Diskusjon og analyse.....	51
5.6 Kurban Bajram og Hadž.....	53
5.7 Diskusjon og analyse.....	57

6. Ritualer

6.1 Omskjæring av guttebarn.....	58
6.2 Diskusjon og analyse.....	63
6.3 Ekteskap (religiøs eller sekulær vielse).....	65
6.4 Diskusjon og analyse.....	68
6.5 Mekteb.....	69
6.6 Diskusjon og analyse.....	72
6.7 Zakat.....	74
6.8 Diskusjon og analyse.....	78

7. Etter ateismen

7.1 Innledning.....	78
7.2 Religion og nasjonalisme i Jugoslavias siste dager 1989-1992.....	78

7.3 Markeringen av religiøse helligdager blant bosniske muslimer i Norge og Sverige....	82
7.5 Diskusjon og analyse.....	86

<u>8. Konklusjon</u>	88
-----------------------------------	----

Bibliografi	91
--------------------------	----

Forord

Under oppholdet mitt ved den norske ambassaden i Sarajevo høsten 2009 var jeg sikker på at masteroppgaven jeg skulle starte på våren 2010 ville være en videreføring av bacheloroppgaven. Bacheloroppgaven min handlet om det bosniske skolesystemet og det famøse uttrykket ”to skoler under ett tak”. Men jeg var lei og trøtt av å intervju bosniske politikere og lærere i Bosnia-Hercegovina. Jeg oppfattet dem som vanskelige og følte at de så med et nedverdiggende blikk på en norsk/bosnisk student fra Universitetet i Oslo. Hvem trodde denne unge mannen at han var? Det kan selvsagt skyldes min egen dårlige intervjueteknikk, men etter å ha brukt samme intervjueteknikk i denne masteroppgaven, og likevel fått det til velger jeg å tro at de bare var vanskelige. Til slutt forstod jeg at jeg hadde mistet interessen for stoffet og det var allerede blitt skrevet mangt og meget omkring problematikken. I januar 2010 fikk jeg et tips fra veilederen min Svein Mønnesland om at instituttet delte ut et stipend til masterstudenter som ønsket å skrive om et tema som hadde tilknytning til det pågående ”Red Letter Days in Transition” prosjektet. Prosjektet hadde som mål å undersøke ulike såkalte ”røde dager” i forskjellige deler av sentral og øst Europa. Jeg hadde tidligere vært en del av prosjektet som vitenskapelig assistent i både Beograd og Sarajevo, noe jeg syntes var veldig interessant og spennende. Det må ikke blir misforstått at jeg valgte temaet mitt med bakgrunn i stipendet, men jeg må innrømme at det gjorde arbeidet lettere da jeg fullt ut kunne konsentrere meg opp masteroppgaven og jobbe mindre ved siden av studiet. Hva skulle jeg så skrive om? Etter en del frem og tilbake sammen med veileder Mønnesland kom vi frem til at det hadde

vært interessant å undersøke hvordan bosniske muslimer bosatt i Norge og Sverige feiret de religiøse helligdagene i Jugoslavia. Bosniske muslimer er i stor grad sekulære og i samspenn med å vokse opp i et ateistisk samfunn som det jugoslaviske, ville det være interessant å se i hvilken grad de religiøse helligdagene ble feiret. Var Ramazan, Ramazanski Bajram og Kurban Bajram bare en del av en tradisjon, eller stod det en personlig og sterk tro bak? Hvordan var det å feire islamske helligdager i et kommunistisk Jugoslavia? I utvelgelsen av informanter valgte jeg å intervju bosniere fra Oslo-området siden jeg selv er bosatt i byen. Etter hvert fant jeg ut av at det var for lite geografisk variasjon i forhold til informantene og jeg reiste på besøk til familie i Sverige. De tipset meg om mange bosniere i deres nærmiljø som jeg kunne komme i kontakt med. Før jeg visste ordet av det hadde jeg ordnet intervjuer med bosniere fra ulike deler av Bosnia-Hercegovina bosatt i Sverige. I oppgaven er hele Bosnia-Hercegovina representert fra Stolac i sør til Prijedor i nordvest og Zvornik i nordøst.

I all hovedsak skal masteroppgaven fokusere på hvordan informantene eller de bosniske muslimene feiret de islamske helligdagene i Jugoslavia. Hovedfokuset er på hvordan det *var*. Men jeg kommer i tillegg til å kort beskrive eventuelle endringer i religiøs praksis etter ankomsten til Norge og Sverige i 1992-93. Ritualer som omskjæring av guttebarn, religiøs undervisning, ekteskap og rituell avgift. Primærkildene er informantene jeg har intervjuet. De er alle over 50 år. Grunnen er at de skal kunne huske og forklare med egne ord hvordan det var i Jugoslavia for 30-40 år siden.

Sist men ikke minst ønsker jeg å takke veilederen min Svein Mønnesland som har hjulpet meg uendelig mye med oppgaven. Uten våre ukentlige møter tror jeg ikke at jeg hadde fullført oppgaven denne høsten. Jeg vil også takke alle informantene fra hit og dit i Bosnia-Hercegovina og Skandinavia. Jeg kan med hånden på hjertet si at alle intervjuene har vært en sann glede å få gjøre. Jeg har blitt tatt godt imot uansett hvor jeg har vært. Ofte har det ikke bare vært intervjuer, men også mye uformell prat gjerne etterfulgt av mat og drikke. Bosniere liker å prate og de er svært gjestmilde. En stor takk til alle involverte i denne masteroppgaven.

Irfan Turkovic

Oslo, november 2010

1.0 ISLAM I JUGOSLAVIA (SR BOSNIA OG HERCEGOVINA 1945-1991)

1.1 De vanskelige etterkrigsårene 1946-55

Før Titos og dermed også Jugoslavias brudd med Josef Stalin og Sovjetunionen i 1948, lignet det jugoslaviske statsapparatet faretruende mye den sovjetiske modellen. Selv om senere beretninger Tito gav, prøvde å tilbakevise nettopp dette, var det med bakgrunn i Stalins tankegang at en svært restriktiv politikk mot religion ble utarbeidet av kommunistpartiet i Jugoslavia i perioden 1946-55.

Den jugoslaviske grunnloven av 1946 omfattet flere punkter, som sikret religiøs frihet og skapte et skarpt skille mellom hva vi i Norge kjenner som kirke og stat. Loven skulle imidlertid vise seg å være like lite verdt som papiret det var skrevet på. For eksempel var det ikke lenger tillatt å offentlig vise sin religiøse overbevisning gjennom å bære religiøse symboler. Religion og medlemskap i det kommunistiske partiet gikk ikke hånd i hånd. For eksempel var det heller ikke særskilt avmerkede områder på skolen, arbeidsplassen eller universitet for bønn (Shatzmiller 2002: 28 – artikkel av Tone Bringa). Allerede samme år ble harde tiltak innført for å straffe den katolske kirken for sin angivelige innblanding og velsignelse av Ustaša overgrep. Mange katolske prester ble beskyldt for å ha gitt sin velsignelse til massive overgrep og drap på hovedsakelig serbere. Den kanskje mest kjente rettsaken ført mot en katolsk prest var rettsaken mot Alojzije Stepinac. Stepinac ble kjent skyldig og satt i husarrest frem til sin død i 1960. Katolske kirker ble i tillegg lagt i ruiner. Klostre og seminarer ble stengt. Den katolske kirken hadde også et annet problem. Kirken hadde sitt hovedsete i Vatikanet. Dermed var den katolske kirken i Jugoslavia mottakelig for påvirkning fra paven. At kirkens hovedsete lå utenfor Jugoslavia gjorde at kirken ble nøye kontrollert av kommunistene.

Den ortodokse kirken kom noe bedre ut av det. Den ble ikke sett på som en trussel mot det jugoslaviske statsapparatet fordi den var lettere å kontrollere. Den serbisk ortodokse kirken ikke led under sterk påvirkning utenfra, eksempelvis den langt mektigere russisk

ortodokse kirken. Den ortodokse kirkens institusjoner kom likevel under et sterkt press etter andre verdenskrig. Deler av det ledende ortodokse presteskapet samarbeidet med quisling regimet i Serbia under annen verdenskrig. En av grunnene til at den ortodokse kirken slapp noe billigere unna var at det hadde vært en betydelig andel unge ortodokse prester i Titos partisanhær (Malcolm 2002: 194-95).

Det islamske fellesskapet i Jugoslavia ble i årene etter annen verdenskrig organisert i fire administrative regioner: *Sarajevo* (Bosnia-Hercegovina, Kroatia, Slovenia, med hovedsete i Sarajevo). *Priština* (Serbia, Kosovo og Vojvodina, med hovedsete i Priština) *Skopje* (Makedonia, med hovedsete i Skopje). *Titograd/ Podgorica* (Montenegro, med hovedsete i Titograd/Podgorica). Reis-ul-ulema, lederen for hele det muslimske samfunnet i Jugoslavia hadde sitt hovedsete i Sarajevo, Bosnia-Hercegovina (Petra Ramet 1992: 167). Det islamske fellesskapet i Bosnia-Hercegovina hadde ansvaret for alle anliggender knyttet til det muslimske samfunnet i landet. Det var en svært byråkratisk organisasjon som bestod av tre deler. Det øverste organet var et eldreråd (starješinstvo) bestående av erfarne og høyt aktede muslimske geistlige. Rådet var under konstant oppsyn av myndighetene eller ”i kontakt med” som var den offisielle betegnelsen. Lederen av rådet var Reis-ul-ulema. Nivået under var et råd bestående av alle imamene fra samtlige moskeer i en bestemt kommune. Den laveste instansen var de lokale moskeene som representerte et *džemat*, en administrativ del bestående av en moskee og en imam eller hodža som er den lokale betegnelsen er (Bringa 1995: 199).

Den muslimske befolkningen i Jugoslavia, SR Bosnia-Hercegovina, tilhører grenen sunni-muslimer som europeiske muslimer flest. Islam som religion ble som kjent holdt under nøye oppsikt av kommunistregimet og led svært ufordelaktig i øynene på den nye jugoslaviske staten til å begynne med. Forsøket på å undertrykke islam som levesett var et forsøk på å modernisere og sekularisere det jugoslaviske samfunnet. Altså var det ikke en ensrettet hetsekampanje mot islam og muslimene i Jugoslavia, ifølge myndighetene (Hoare 2007: 323). Som tabellen viser lyktes kommunistene i stor grad å sekularisere samfunnet i løpet av en periode på femten år.

Sekulariseringen av det jugoslaviske samfunnet i perioden 1953-91:

	1953	1964	1968	1990
Troende/religiøse:	88.6%	70.3%	39%	43%
Ateister:	12.6%	29.2%	51%	48%
Ubestemte:	0.8%	0.2%	10%	9%

(Velikonja 2003: 189).

Religionen islam spilte ikke bare en religiøs rolle, men også en sosial rolle i muslimenes daglige væremåte, spesielt på landsbygden. I et land som Jugoslavia der brorskap og enhet skulle gå foran alt var det vanskelig å akseptere at islam skulle spille en så dominerende rolle. Statistikken viste at over 60% av den bosnisk muslimske befolkningen bodde utenfor byene. Videre ble islam av jugoslaviske myndigheter etter maktovertakelsen sett på som noe fremmed, bakvendt og ikke minst asiatisk. Islamske religiøse domstoler som regulerte de fleste tvistene mellom muslimer ble fra og med 1946 avskaffet (Malcolm 2002: 195). Domstolen stammet fra det osmanske riket som regjerte i Bosnia-Hercegovina fra slutten av 1400-tallet til 1878. Regimet forsøkte videre å iverksette en kampanje for å frigjøre den muslimske kvinnen. De muslimske kvinnene i Bosnia-Hercegovina tilbrakte mesteparten av tiden i hjemmet. De arbeidet ikke, lese og skriveferdighetene var svært lave (Donia 2006: 217). Beveget de seg ute var de tradisjonelt sett dekket fra topp til tå (Donia 2006: 218). Regjeringen manet muslimske kvinner om å fjerne hijaben, sløret og burkaen. Kampanjen feilet i store deler av Bosnia-Hercegovina utenom Sarajevo. I 1950 hadde rundt 95% av de muslimske kvinnene i Sarajevo fjernet burkaen og sløret. I resten av landet var prosentandelen langt lavere. Der lå den på under 50% (Donia 2006: 220). En lov som forbød kvinner å bære slør, hijab og burka ble så vedtatt 29.september 1950. Skyhøye bøter og tvangsarbeid ventet dem som brøt den nye loven. Tone Bringa beskriver det slik, fra hvordan forholdene var på slutten av 1980-tallet, for de muslimske kvinnene i Bosnia-Hercegovina, hovedsakelig fra rurale områder; ”*Som en anstendig muslimsk kvinne burde du dekke deg til. Men når du drar til*

Sarajevo så kast fra deg dine slør og dimije (tradisjonelle vide langbukser båret av både muslimske og kristne kvinner hovedsakelig på landsbygden). *Å reise slik til Sarajevo ville ikke se bra ut, ville det vel?* ” Altså var det akseptert å bære tradisjonelle muslimske plagg så lenge det ble holdt til landsbyen man kom fra fordi at det var vanskeligere for myndighetene å kontrollere. I urbane strøk ville en slik oppførsel være uakseptabel (Bringa 1995: 62).

Studentorganisasjonen ” Mladi muslimani ” motsa seg kampanjen mot islam. Dets medlemmer fryktet at den kommunistiske regjeringen ville kvele den religiøse praksisen blant dem som praktiserte islam i Jugoslavia. Samme studentorganisasjon følte seg også sveket av kommunistregimet. De mente at muslimenes bidrag i frigjøringskampen under annen verdenskrig burde bli belønnet med selvbestemmelsesrett. ” Mladi muslimani” nektet å erklære seg som serbere eller kroater siden Jugoslavias grunnlov fra 1945 ikke eksplisitt nevnte muslimene som en egen nasjon (Friedmann 1996: 150). Flere hundre av organisasjonens medlemmer ble arrestert og fengslet i årene 1949-50 (Hoare 2007: 324).

Samme år ble de siste islamske skolene, mekteb, der unge muslimer fikk undervisning i Koranen stengt (Hoare 2007: 323). Enhver form for undervisning eller misjonering av islam gjennom de lokale moskeene ble gjort om til en straffbar handling. I løpet av den annen verdenskrig ble 756 av Jugoslavias moskeer (de fleste i Bosnia-Hercegovina) delvis eller helt ødelagt. Takket være dugnad og selvinitiativ ble mange av moskeene gjenreist og pusset opp, men i 1950 var det fortsatt registrert 199 moskeer ute av funksjon i Bosnia-Hercegovina. En del av disse moskeene ble gjort om til museer, varehus og fjøs av kommunistene. Vakuf donasjoner gitt av muslimer som gaver i form av for eksempel eiendom til det islamske fellesskapet, ble fra 1950 satt under direkte kontroll av myndighetene. Dermed mistet det islamske fellesskapet i Bosnia-Hercegovina mange av sine mest verdifulle eiendommer og inntekter. Muslimske gravgårder (harem) ble gjort om til parker eller ble det bygget boligkomplekser der det tidligere hadde vært gravgårder. Til sist ble muslimske veledighetsorganisasjoner som hadde eksistert i over 400 år nå endelig satt utenfor virke. (Malcolm 2002: 196).

I 1952 ble alle tekija husene der den islamske dervisjordenen hørte til forbudt. Det ble også rapportert om vernepliktige muslimske menn som ble tvunget til å spise grisekjøtt. Muslimske offisielle i kommunistpartiet ble oppfordret til ikke å omskjære sønnene sine. Kultur og utdanningsinstitusjoner som Gajret, Narodna uzdanica og andre utenom en ble avskaffet, eller fusjonert i fellesinstitusjonen ” Den kultur-utdanningsvitenskapelige-kunst foreningen” . Det eneste religiøse virke som overlevde avskaffelses eller fusjoneringsprosessen var en nøye statlig kontrollert islamsk forening hvis navn ikke er kjent. Også en islamsk høyere skole, medresa, slapp gjennom nåløyet, men også den under detaljert statlig overvåkning. Det muslimske trykkeriet i Sarajevo ble likeså stengt, og ingen islamske bøker kunne bli utgitt i Jugoslavia inntil 1964 (Malcolm 2002: 195). Men det er svært sannsynlig å tro at illegale islamske bøker fortsatte å sirkulere, barn ble tilbudt religionsundervisning i moskeen, dervisjordenen oppretholdt sitt virke i private hus.

1.2 Titos vei – gradvis liberalisering 1955-68

De generelle forholdene for religiøs aktivitet bedret seg noe etter 1955. Det hang sammen med revurderingen av loven som sikret fri religionsutøvelse vedtatt året før. Likevel ble den katolske kirken satt under direkte statlig kontroll. Den ortodokse kirken som hadde kommet noe bedre ut av den religiøse forfølgelsen like etter annen verdenskrig opplevde en opptur. Ortodokse klostre ble fra 1956 pusset opp og gjort i stand for turisme. Forholdet mellom staten og det ledende ortodokse presteskapet ble også noe bedre (Malcolm 2002: 196).

Begivelsene tok et skritt i riktig retning for islams del i 1955, som for resten av Titos Jugoslavia skulle sikre bedre forhold for religionen og dens praktiserende. Jugoslavia hadde tidligere blitt kastet ut av Komintern, den internasjonale sammenslutningen av kommunistiske og venstresosialistiske partier.

Tito så seg om etter nye allierte. Jugoslavia hadde i begynnelsen av 1950-tallet blitt meget avhengig av lån og subsidier fra vestlige land. Fra et ideologisk perspektiv var ikke situasjonen holdbar for Tito i lengden. Han distanserte seg fra denne typen støtte straks

forholdene tillot det (Crampton 2002: 119). Tito trengte en ny ideologi, og en ny vei for å holde unna for ytterligere vestlig innblanding i Jugoslavia. Tito var en mester i å tilpasse seg de rådende forholdene og han fant en ny vei på statsbesøk i Etiopia, India og Egypt i 1955 (Malcolm 2002: 197). Jugoslavia gikk inn i organisasjonen av alliansfrie stater. Organisasjonen ble formelt stiftet i Beograd i 1961. I praksis hadde organisasjonen vært i funksjon siden 1955. De etter hvert over 100 statene som sluttet seg til organisasjonen anså seg som nøytrale overfor de to store maktblokkene, USA og Sovjetunionen. Alliansen bestod hovedsakelig av land med store muslimske befolkninger som Indonesia, Egypt, Lybia, Pakistan, India og Saudi-Arabia. Tito innså at Jugoslavias muslimer og da særlig de bosniske muslimene kunne brukes som sentrale støttespillere i denne nye rollen Jugoslavia nå skulle bekle. Bare noen år tidligere i 1952 hadde det islamske fellesskapet i Jugoslavia fått instruksjoner om å boikotte den islamske verdenskongressen i Pakistan. I løpet av noen år hadde altså pipen fått en annen lyd. Tito sendte bosnisk muslimske diplomater til alle verdens u-land og medlemmer av organisasjonen av alliansefrie stater. Det er viktig å påpeke at de fleste av diplomatene som ble sendt på oppdrag i utgangspunktet ikke regnet seg som muslimer i religiøs forstand. Alle de utreisende var medlemmer av kommunistpartiet, men så lenge navnene deres var Ahmed, Mehmed og Mustafa fikk det så være (Malcolm 2002: 197).

Den gradvise liberaliseringen i Jugoslavia fortsatte utover 1960-tallet. Det er delvis uklart hvorfor det skjedde. I de første femten årene etter annen verdenskrig var de høyeste politiske postene i Bosnia-Hercegovina dominert av serbere. Lederen for det kommunistiske partiet i Bosnia-Hercegovina serberen Đuro Pucar trakk seg fra stillingen sin i 1965. Året etterpå forsvant også den hardføre serbiske sikkerhetsjefen Aleksandar Rankovic. Rankovic hadde med stor brutalitet ført en kampanje mot ikke-serbere over hele landet. Men kanskje den viktigste årsaken var fremtredelsen av en liten elite blant bosniske muslimer innen kommunistpartiet. Denne eliten førte en politikk som skulle sikre at muslimene i Jugoslavia, ved folketellingen i 1961, kunne erklære seg som muslimer i etnisk forstand (Malcolm 2002: 198).

Det endelige gjennombruddet kom i mai 1968. En pressemelding fra det kommunistiske partiet annonserte følgende: *”Praksis har vist at det å tvinge på muslimene til å erklære seg for serbere eller kroater har vært feil. Tiden har vist oss at muslimene virkelig er en særegen nasjon”*.

1.3 Gjenoppbygging og ekspansjon 1968-1980

Oppturen for muslimene i Jugoslavia fortsatte utover 1970-tallet. Mellom 1969-80 ble ytterligere 800 muslimske religiøse bygninger reist.

Ved folketellingen i 1971 ble de bosniske muslimene for første gang annerkjent som en egen nasjon på lik linje med serbere og kroater i Bosnia-Hercegovina og Jugoslavia.

Muslimske geistlige ville ha mer. Den religiøse faktoren som til nå hadde spilt en birolle i hverdagen til den gjennomsnittlige bosniske muslim ble nå mer fremtredende. Dette skulle ikke skje i et kommunistisk samfunn. Annerkjennelsen av muslimene som en egen nasjon skulle være med på å styrke sekulariseringen. Derimot førte annerkjennelsen til at den religiøse følelsen blant de bosniske muslimene ble sterkere. For de bosniske muslimene hang religion og nasjonal identitet hang sammen til myndighetenes store overraskelse.

Faktumet at islam var en universal religion gjorde den farligere i øynene på det offisielle kommunist Jugoslavia. Videre konsoliderte det islamske fellesskapet sin makt på 1970-tallet. Som vi har vært inne på tidligere mistet det islamske fellesskapet mye av sin makt under de vanskelige etterkrigsårene. Nå var fellesskapet igjen på vei til å befeste sin posisjon. På samme måte som den ortodokse kirken spilte en helt sentral rolle blant serbere, og den katolske kirken blant kroater og slovenere, ønsket det islamske fellesskapet å ha under sine vinger muslimene i Jugoslavia (Friedman 1996: 162-63).

Men den indre maktkampen mellom sekulære og religiøse muslimer kulminerte i 1979 da den kjente kommunisten Hamdija Pozderac offentlig angrep de muslimske geistlige for deres grådighet (Friedman 1996: 164).

En av de første religiøse seremoniene noensinne vist på jugoslavisk fjernsyn var i 1975. Moren til den muslimske jugoslaviske statsministeren Džemal Bijedić, opprinnelig fra Mostar var død, og hun fikk en statlig begravelse vist på tv. Džemal Bijedić var en av Titos favoritter innenfor det jugoslaviske hierarkiet. Flere av Jugoslavias fremste og mest markante politikere marsjerte i det tradisjonelle muslimske gravfølget. Videre inn på 1970-tallet utvidet Jugoslavia sitt samarbeid med land tilhørende organisasjonen av alliansfrie stater. Spesielt tette bånd ble knyttet til islamske oljeproduserende land i Midtøsten. Jugoslaviske selskaper inngikk avtaler og deltok i utviklingen av nye

prosjekter sammen med de arabiske landene. Mange bosniske muslimer fant arbeid her. For å illustrere hvor viktig samarbeidet mellom Jugoslavia og organisasjonen av alliansefrie stater tar jeg med en bemerkning jeg gjorde meg under en samtale med en ung bosnisk imam opprinnelig fra Mostar, nå bosatt i Norge. Hans far hadde på 1970-tallet vært imam i Mostar. Faren hadde fortalt ham om den gangen Libyas diktator Muammer al-Gaddafi hadde vært på besøk i Mostar på 1970-tallet. Kommunistene var opptatt av å vise frem de bosniske muslimene fra sin beste side så samtlige moskeer i byen hadde blitt vasket og restaurert før besøket. Da Gaddafi endelig var kommet ble det arrangert bønn i en av Mostars moskeer. På forhånd hadde kommunistene tømt gatene for mennesker og beordret dem inn i moskeen for å få den så full som mulig for Gaddafi. Det var ikke bare muslimer som ble beordret inn i moskeen, men også alle andre uansett religion. Videre tok enda et betydelig samarbeid form samme tiår. Et ikke ubetydelig antall bosniske muslimer studerte ved en av de mange islamske teologiske skolene i Egypt. Spesielt populær var Al-azhar skolen i Kairo (Bringa 2002: 31). En slik utvikling stimulerte de bosniske muslimene til å kontakte de vide muslimske verden. Behovet for en teologisk skole også i Jugoslavia ble større. I 1977 sponset av Saudi-Arabia ble fakultetet for islamsk teologi en del av universitetet i Sarajevo (Malcolm 2002: 201).

1.4 Islam i Jugoslavias siste fase 1980-1991

I de siste tiåret før Jugoslavias sammenbrudd, omtrent på samme tid som de katolske og ortodokse kirkene ledet en nasjonalistisk offensiv, bevarte det islamske fellesskapet sitt pro-jugoslaviske stempel. Etter valget i den sosialistiske arbeiderunionen i Jugoslavia i 1982 ble 162 religiøse ledere valgt inn i organisasjonen. Bortsett fra et par katolske og ortodokse prester, bestod store deler av unionen av muslimske og fransiskanske geistlige fra Bosnia-Hercegovina (Perica 2002: 80).

I 1980 hadde det islamske fellesskapet følgende fasiliteter til rådighet over hele Jugoslavia:

Administrativsenteret Sarajevo:

1092 moskeer

569 medzlis (bønnehus)

394 religiøse skoler (mekteb)

2 medresa (religiøse universitet/høyskoler)

5 tekija

Administrativsenteret Pristina:

445 moskeer

125 medsliz

35 religiøse skoler (mekteb)

Et ukjent antall tekija

1 medresa

Administrativsenteret Skopje:

372 moskeer

19 medsliz

10 religiøse skoler

Et ukjent antall tekija

1 medresa

Administrativsenteret Titograd/Podgorica:

76 moskeer

2 medsliz

36 andre religiøse bygninger

4 turbe (mausoleum)

Et ukjent antall tekija

(Ramet 1992: 167-68)

I tillegg hadde hver by og landsby separate gravgårder for muslimer (Petra Ramet 1992: 167-168). I løpet av 1980 ble det rapportert om 120 000 muslimske barn som fikk religiøs undervisning på barne og ungdomsskole nivå i Jugoslavia. Undervisningen var gratis. Høyere religiøs utdanning kunne fåes i Sarajevo og Priština, henholdsvis Gazi-

Husrevbegova medresa og Alaudin medresa. (Petra Ramet 1992:168). I 1980 diplomerte 366 studenter fra de religiøse skolene i Sarajevo og Priština, 62 av dem kvinner. Antallet kvinner økte til 140 kvinnelige studenter bare i Sarajevo i 1988 (Perica 2002: 79). I Sarajevo var Nermina Jašarević den første til å fullføre den teologiske utdanningen da sådan ble den første kvinnen i 1981 (Petra-Ramet 1992: 172). I Kroatias hovedstad Zagreb ble det i 1981 påbegynt en moskee som stod ferdig i 1987. Den ble Europas tredje største, bare forbigått de nybygde moskeene i London og Roma (Perica 2002: 81).

Som tidligere nevnt nådde den interne muslimske maktkampen mellom sekulære muslimer og religiøse geistlige toppen på slutten av 1970-tallet. Selv om Jugoslavias alliansefrie politikk løftet islam ut av mørket og brakte de bosniske muslimene nærmere den muslimske verden, bestemte myndighetene nå seg for å slå hardt ned på ytterligere popularisering av islam. Det var med bakgrunn i dette at en av de meste famøse rettsakene rettet mot muslimske aktivister fant sted i Sarajevo i 1983. Tretten muslimske menn deriblant Bosnia-Hercegovinas fremtidige president Alija Izetbegović stod anklaget for terrorisme. Flere av de anklagede ble brutalt banket opp i fengselet mens de avventet rettsaken. Rusid Prugda, en partisanveteran fra annen verdenskrig døde som følge av slagene han fikk (Hoare 2007: 339). De anklagedes fortid i studentorganisasjonen ”Mladi muslimani” ble nå brukt mot dem for alt det var verdt. Hovedbeviset mot den hovedtiltalte som var Izetbegović var en bok han hadde fullført tretten år tidligere, kalt den *Den islamske deklarasjonen*. En utdrag av boken ble brukt mot Izetbegović og det ble hevdet at han hadde som mål å innføre et islamske styresett i Bosnia-Hercegovina. (Malcolm 2002: 207-8). Izetbegović ble dømt til åtte års fengsel. Han ble løslatt i 1987. Ironisk nok var det med hjelp av den serbiske nasjonalismens far Dobrica Ćosić at Izetbegović ble løslatt (Hoare 2007: 339). Dette alvorlige slaget mot islam som religion satte spor etter seg. Muslimsk religiøs aktivitet var på defensiven. Etter den spektakulære rettsaken i Sarajevo konsoliderte de sekulære bosnisk muslimske kommunistene som Hamdija Pozderac makten sin. Muslimsk nasjonal identitet var helt greit, mente Pozderac så lenge den hadde et sekulært preg (Malcolm 2002: 208). Pozderac ble selv tvunget til å trekke seg fra stillingen sin med halen mellom beina da det ble avslørt at han hadde vært

innblandet i en serie økonomiske skandaler knyttet til den bosniske forretningsmannen og senere politikeren Fikret Abdićs suksessfulle fabrikk Agrokomerc (Hoare 2007: 340).

I 1985 hadde det islamske fellesskapet i Jugoslavia 1600 offisielle imamer, religiøse instruktører og andre ansatte (Perica 2002: 78). Libyas leder Muammar al-Gaddafi overøste det islamske fellesskapet i Jugoslavia med midler til bygging av nye moskeer. I 1987 var det i Jugoslavia registrert over 3000 moskeer. Av det totale antallet over 1000 bare i Bosnia-Hercegovina.

Under markeringen av Ramazanski Bajram våren 1990, var Begova moskeen i Sarajevo sentrum fylt til randen av troende. Seremonien ble for første gang vist på den bosniske hovedkanalen, TV Sarajevo. Mange av de fremøtte var kommet av ren nysgjerrighet uten selv å ha vært særlig religiøse tidligere. De kjente ikke til de religiøse ritualene ved bønn eller hva som ble sagt på arabisk. De hadde aldri tidligere deltatt på en religiøs markering av denne typen før. Men slike massive sammenkomster ble mer og mer vanlige ettersom det kommunistiske systemet var på hell. Religiøse ideer og synspunkter kunne atter en gang diskuteres offentlig (Shatzmiller 2002: 29 – artikkel av Tone Bringa).

2.0 EN GENERELL INTRODUKSJON TIL ISLAMSKES HELLIGDAGER OG RITUALER

2.1 Innledning

I dagligtale er det å være ”praktiserende muslim” ensbetydende med å være en ”god muslim”. Til forskjell er en ”dårlig muslim” en som ikke oppfyller sine rituelle plikter og svikter islamske verdier. Å være ”troende” er et uttrykk muslimene selv sjelden bruker. Troen er et viktig aspekt ved religionen, men troen skal alltid komme til uttrykk gjennom handling og moralsk livsførsel (Vogt 2008: 174). I kristendommen for eksempel finner vi kontrasten mellom den festival orienterte katolisismen og den anti-festivalske protestantiske tilnærmingen. I jødedommen danner den årlige festivalkalenderen et godt

bilde av jødisk historie og tankegang. Islam har få høytider. De to offisielle høytidene som vi senere i kapittelet skal bli bedre kjent med er Id al-fitr og Eid al-adha, som er de arabiske uttrykkene. På norske kaller vi dem for fastebrytningsfesten og offerfesten. Oppgaven gjennom vil jeg likevel bruke de lokale bosniske uttrykkene Ramazanski Bajram og Kurban Bajram henholdsvis. Men her i dette kapittelet og beskrivelsen av de generelle hovedpunktene skal jeg bruke de arabiske uttrykkene. Hvorfor islam bare har disse to høytidene er noe uklart. En teori er islams monoestiske karakter og den konstante kampen mot religionens hedenske fortid. Det har gjort høytidene vanskelige å islamisere (Yafeh 1978: 52-53).

De fem søylene religionen islam er basert på er som følger. Trosbekjennelsen, de fem daglige bønnene, fasten, den religiøse avgiften og pilegrimsferden (hajj). I tillegg kommer en rekke årlige høytider som fastsettes av den religiøse månekalenderen som muslimene følger hvert år. (Vogt 2008: 174). I denne delen om de islamske helligdagene og ritualene skal jeg gi en forklaring og gjøre rede for de viktigste årlige helligdagene og ritualene. Først og fremst skal jeg introdusere fastemånen ramadan samt de to viktigste årlige festene Id al-fitr (fastebrytningsfesten) og Eid al-adha (offerfesten). Videre har kapittelet som mål å forklare ritualene Hajj som er pilegrimsreisen til Mekka og ritualene knyttet til den religiøse avgiften.

2.2 Ramadan - fasten

Den niende måneden i hijri (måne) kalenderen er altså ramadan, en periode på tretti dager der praktiserende muslimer over hele verden setter sine dagligdagse rutiner på vent. Målet er å endre sine hverdagslige gjøremål gjennom å strengt holde seg til et regime, som ikke bare skal ha en effekt gjennom selve måneden ramadan, men også bidra til å forbedre kroppens fysiske og åndelige tilstand året gjennom. De aller fleste av oss forbinder ramadan med å avstå fra mat og drikke fra soloppgang til solnedgang. For ramadan er fastemånen eller *sawm* på arabisk, islams tredje søyle (Turner 2006: 111). I tillegg til å avstå fra mat og drikke fra morgen til kveld er all seksuell aktivitet forbudt i samme tidsperiode. Etter solnedgang og igjen til neste soloppgang er derimot mat og drikke samt seksuell aktivitet igjen lov (Turner 2006: 113).

Det er for eksempel få religioner som på en eller annen måte ikke gjør faste om til en obligatorisk eller i det minste beundringsverdige/ønsket akt. Yom Kippur er navnet på den jødiske fasten. I kristendommen er den førti dager lange fasten før påsken enda et eksempel. For muslimes del ble fasten påkrevd da Muhammed migrerte til Medina, der han også fikk tilsendt fra oven en rekke direktiver som bekreftet at fasten ikke var et ukjent fenomen for araberne i ørkenen (Turner 2006: 111).

O ye who believe! Fasting is prescribed to you as it was prescribed to those before you, that ye may learn self-restraint

Sure 2,183

Koranen har for det meste basert seg på en videreføring av allerede kjente religiøse/hedenske tradisjoner i det muslimske/arabiske samfunnet. Slik var det også med fasten. Bestemmelsen av antallet dager en skulle faste og andre detaljer vedrørende fasten, som tid og måte, skulle suppleres med profetens egen praksis. Koranen sier altså generelt sett veldig lite om fasten som en helhet. Koranen er også relativt detaljfattig angående de praktiske og åndelige veiledningene, som bekrefter teorien om at fasten i seg selv må ha vært et kjent og vanlig fenomen allerede før profeten Muhammeds åpenbaringer. Dette er ikke vanskelig å forstå da datidens arabere i århundrer hadde levd side om side med jøder og jødiske tradisjoner. Faktisk er det kun tre-fire vers i Koranen som i det hele tatt tilegnet fasten:

Fasting is for a fixed number of days, but if any of you is ill, or on a journey, the prescribed number should be made up from days later. For those who can do it with hardship is a ransom, the feeding of one that is indigent. But he that will give more, of his own free will – it is better for him. And it is better for you that ye fast, if ye only knew.

Sure 2,184

Valget av ramadan er knyttet til Koranens første åpenbaring, måneden hvor Koranen ble åpenbart som ledelse for menneskene. Høydepunktet i løpet av ramadan kommer under de ti siste dagene, og sunni-muslimene har pekt ut 27. ramadan for å feire *laylat al-kadr*, maktenes natt eller skjebnenatten. I sure 97 heter det:

Vi har sendt den ned i skjebnenatten. Hvordan kan du vel vite hva skjebnenatten er?

Skjebnenatten er mer verd enn tusen måneder!

I den stiger englene og Ånden ned, på sin Herres bud, med verv av alle slag.

Den er fred til morgerøden stiger frem.

Fasting er terapi for kropp og sjel (Turner 2006:111). Ifølge Koranen er ikke alle muslimer pliktige til å faste gjennom måneden ramadan. Fasting er kun for dem som er fysisk friske. For mennesker med kroniske smerter eller andre som av medisinske årsaker ikke kan faste er disse fritatt. Mennesker som under ramadan er midlertidig syke kan ta igjen de tapte dagene før neste ramadan (Turner 2006:113). Uansett kulturelle ulikheter mellom muslimer verden over oppleves fasten som samlende. Selv i muslimske samfunn der en stor andel av befolkningen kun har et overfladisk forhold til religionen er det viktig å faste kun et par dager hver ramadan (Turner 2006: 113). Her kan vi godt trekke paralleler med de bosniske muslimene som i stor grad er sekulære. Men uansett er det ofte slik at mange faster for eksempel den 27.ramadan som regnes som den viktigste natten av dem alle. Ramadan for muslimer er ikke bare bønn og faste, men også samvær og god mat. Iftar måltidet etter maghrib-bønnen (kveldsbønnen) serveres i moskeen i de fleste arabiske land (Vogt 2008: 184). Blant bosniske muslimer i Jugoslavia kan man med rimelig stor sikkerhet basert på intervjuene mine fastslå at iftar måltidene oftest ble servert i hjemmet. Siden måneden ramadan er en del månekalenderen, som kun er 355 dager lang, flyttes den årlige fasten ti eller elleve dager bakover for hvert år. Det tar nøyaktig trettitre år for ramadan til å passere gjennom alle de fire årstidene (Turner 2006:114). Årets ramadan og de påfølgende ramadanene kan bli tøffe for skandinaviske muslimer da dagene ofte blir svært lange.

Å Allah, for Deg her jeg fastet, og med dine gaver bryte jeg fasten. På Deg tror jeg, og til Deg setter jeg min lit. Tørsten er slukket, og belønningen er fastsatt in sha allah.

Spis og drikk til en hvit tråd kan skilles fra en sort i daggryet

Sure 2,187

2.3 Fastebrytningsfesten Id al-fitr

Id betyr ganske enkelt fest. I dette tilfellet er det en forkortelse for id al-fitr eller fastebrytningens fest (Vogt 2008: 193). Id er den største islamske festivalen i

månekalenderen (Turner 2006: 116). Lovprisningen (takbir) av Gud skjer i moskeen ved soloppgang. Mennene er tilstede ved lovprisningen i moskeen, mens kvinnene stort sett er hjemme der mat og søtsaker blir gjort klart. Når id-bønnen er over drar mennene hjem eller besøker døde familiemedlemmers gravsteder. Vel hjemme er det klart for festmåltid med den nærmeste familien og venner, det blir også praktisert besøk av naboer og familie. Alle omfavner hverandre og gratulerer hverandre med ordene: Id mubarak! Velsignet id! I arabiske land får barna som faster gaver. Fasten er ingen plikt før puberteten, men barn oppmuntres til å prøve. Blant Jugoslavias muslimer er det nok relativt uvanlig at barn faster. Noen faster kanskje enkelte dager sammen med foreldrene, men uansett får de fleste barn penger eller søtsaker og i mindre grad gaver.

2.4 Religiøse avgifter

Islams fjerde søyle er blant vestlige forfattere beskrevet som en religiøs skatt, almisse eller en humanitær gjerning. Ingen av disse beskrivelsene treffer i sin helhet blinken. Islams fjerde søyle kan best beskrives som ”å bruke penger på Gud”. Å ”bruke” i Guds navn er på en måte menneskenes betaling til Gud noe som allerede anses som Guds eiendom. Det finnes tre typer veldedighet; zakat, khums og sadaqat (Turner 2006: 117-18).

Zakat er et uttrykk for solidaritet. Ideelt sett skal zakat bidra til en mer rettferdig fordeling av godene. Zakat går i sin helhet til de fattige og trengende, og kan ikke brukes til andre formål som for eksempel moskeebygg. Avgiften trekkes fra overskuddet av opptjente midler i løpet av et måneår. Det kan dreie seg om kontanter, bankkonti, fast eiendom eller verdipapirer. Av alt overskudd skal man altså betale 2,5 prosent. Det er ingen fast tid på året når zakat skal innbetales, men muslimer flest velger å gjøre innbetalingen i ramadan. Da får man ekstra sawab – sevap som betyr religiøs fortjeneste (Vogt 2008: 178-79).

Blant bosniske muslimer og som intervjuene vil vise er det nok svært sannsynlig at 2,5 prosent av overskuddet ikke er en vanlig sum å betale. Summen det dreier seg om er nok langt lavere, selv om det selvsagt også finnes variasjoner her. Så og si alle intervjuobjektene mine gjør som muslimer flest i verden og betaler zakah i ramadan. Under en av mine sjeldne moskeebesøk i Mostar under ramadan i september 2009 la jeg merke til en kollekt. Her var det mulig å bidra med det man kunne på vei ut av moskeen etter maghrib-bønnen. Ifølge imamen skulle midlene gå til drift av moskeen.

Khums hører shiamuslimene til. Derfor vil jeg ikke gå noe særlig nærmere inn på selve utførelsen siden de bosniske muslimene verken er shia muslimer og at dette ikke er særlig aktuelt i Norge eller Bosnia-Hercegovina. I grove trekk deles khums i to deler, en del som tilkommer profetens etterkommere. Del to tilkommer marja, den religiøse autoriteten som den enkelte shia muslimske gruppe følger.

I den muslimske verden eksisterer en ytterligere veldedighets avgift, sadaqat. Sadaqat er frivillig og ikke obligatorisk. Muslimer blir oppfordret til å gi som mye som de kan. Sadawat skiller seg her ut ved at det er langt viktigere å være i stand til å gi litt, men ofte. Folk oppfatter gjerne den slags som mer fordelaktig og beskyttende overfor ulykke (Turner 2006: 119).

2.5 Pilegrimsreisen til Mekka Hajj og Eid al-adha (offerfesten)

”Pilgrimage is born of desire and belief. The desire is for solution to problems of all kinds that arise within the human situation. The belief is that somewhere beyond the known world there exists a power that can make right the difficulties that appear so insoluble and intractable here and now. All one must do is journey. (Morinis 1992: 1).

Pilegrimsferden til Mekka hører blant livets store opplevelser, og ikke så rent få muslimer gjør hajj flere ganger. Ifølge Koranen er en gang nok. Hvert land har sine kvoter for pilegrimer. Det finnes ingen oversikt over pilegrimer fra Norge, men Islamsk Råd regner

med rundt 500 hvert år. Både menn og kvinner reiser. De religiøse pliktene omfatter begge kjønn. Det er kun de tyrkiske süleymanliene som nekter sine kvinner å dra. I dette tilfellet gjør mannen reisen på kvinnens vegne. Begrunnelsen er knyttet til de strenge kravene om rituell renhet. I trengselen under hajj-ritualene kan menn og kvinner komme bort i hverandre og følgelig miste den rituelle renheten som kreves for bønn og tilbedelse (Vogt 2008: 199-200). Den årlige pilegrimsreisen tiltrekker i gjennomsnitt to millioner pilegrimer fra hele verden hvert år. Selv om muslimer er pliktige til å foreta pilegrimsreisen minst en gang i livet er virkeligheten noe annerledes. Den reisende må ha de økonomiske midlene til å foreta en slik reise og den reisende må være frisk nok til å tåle reisens og de ritualen som er pålagt. Selve ritualene ved pilegrimreisen synes å stamme fra Abraham (Ibrahim) (Turner 2006: 122).

Vel fremme i Mekka er de neste to-tre dagene fylt med religiøs aktivitet for de tilreisende troende. Den symbolske steiningen av det som skal forestille djevelen og vandringen rundt kabbaen er kanskje de to viktigste begivenhetene. Foruten Mekka reiser pilegrimene også til den hellige byen Mina (Medina) og besøker fjellet Arafat. (Turner 2006: 126).

Det er også en annen religiøs reise tilsvarende den til Mekka. Utenom pilegrimsreisen til Mekka kan muslimer verden over besøke byen andre deler av året. Denne reisen er ikke pliktig, men gir god karma. Den kalles for umra (Turner 2006: 126-27).

Etter at pilegrimsreisen er unnagjort er det tid for den symbolske offerhandlingen. Det ofres for å minnes at Abraham (Ibrahim) var villig til å ofre sin eneste sønn til ære for Gud. Ordet underkastelese er helt sentralt her. Abraham (Ibrahim) underkastet seg for Gud (Turner 2006: 130). Muslimer i Norge sender enten penger til hjemlandet for å få en sau slaktet på familiens vegne eller gir penger til en muslimsk slakter her til lands. Egentlig er det faren i huset som skal utføre slaktingen her tillempes ritualen. Fårekjøttet tilbredes så og i det minste en stor moske i Oslo arrangerer felles grillfest (Vogt 2008: 201). Hvis vi igjen trekker inn de bosniske muslimene og deres tradisjoner er nok mye av dette kjent. Intervjuene vil vise at det både sendes penger til en slakter i hjemlandet Bosnia-Hercegovina og at det i ytterst sjeldne tilfeller er far i huset som selv tar seg av slaktningen.

3.0 NASJONALISME OG NASJONAL IDENTITET

I wish everybody was one nation, that everybody was either Croat, Muslim or Serb. It does not matter what. It would have been so much simpler if we were all the same.

(Bringa 1995: 82).

3.1 Innledning

Hvordan definerer man hva nasjon og nasjonalisme er? Dette er et spørsmål som har opptatt mange forskere og som det ikke finnes en enhetlig fasit på. Det er der ute utallige meninger, teorier og sannheter. Det er vanskelig å velge hvilke forskere man skal bruke når en skal definere hva en nasjon og nasjonalisme er. Anthony Smith blir av mange regnet som grunnleggeren av de moderne teorier knyttet opp mot nasjonalisme. Jeg har derfor valgt å bruke hans bok "Theories of nationalism" i et forsøk å forstå hva det handler om. I tillegg til Smith har jeg valgt andre forskere/forfattere også, hovedsakelig dem som har med Balkan og særlig det tidligere Jugoslavia som sitt spesialfelt. Ivo Banac, Tone Bringa, Noel Malcolm, Marko Attila Hoare og David Bruce MacDonald har alle sine meninger og teorier om hvordan det hele er satt sammen. En liten digresjon i kapittelet er bruken av engelsk i avsnittene 3.3 og 3.6. Jeg har valgt å ikke oversette de nevnte historiene da jeg føler at noe av poenget vil bli visket ut. Dere er dermed informert.

3.2 Nasjonens utspring

Å dele menneskeheten inn i nasjonale og lingvistiske karakteristikk er en eldgammel teori. Siden vår egen tidsregning for over 2000 år siden har israelittene, Guds folk, for eksempel regnet blod, språk, tilbedelse og tro som kriterier for sin nasjonale identitet. Josef Stalin la frem fem begreper som kjennetegnet en nasjon etter hans syn; felles territorium, felles økonomi, språk, psykologiske fellestrekk og enkelte nasjonale spesifikasjoner innen kultur (Banac 1984: 21).

Nasjoner og stater har generelt sett samme territorium, men deres grenser er nødvendigvis ikke de samme. Siden nasjoner ikke må forbindes eller uttales i samme åndedrag som stater, gir begrepet nasjonalstat kun mening, hvis nasjonens territorium, er et og samme

som territoriumet til staten. Men det er likevel mulig påpeker Anthony D. Smith at en nasjon kan eksistere uten et nasjonalstat, som for eksempel polakkene på 1800-tallet. Logisk nok kan ikke en nasjonalstat eksistere uten nasjonen til å befolke den (Smith 1983: 169). Havet som omkringer Island og Malta er kanskje de eneste genuine nasjonale grensene i Europa. Banac nevner også den spansk-portugisiske grensen, men dog noe mer tvilsomt.

Ivo Banac sitt syn på hva en nasjon er henger sammen med flere viktige punkter. Definisjonen av en nasjon er ikke forhåndsbestemt av den politiske sfære. Det er ifølge Banac de kulturelle attributene, i første rekke språket (Banac 1984: 22). En nasjon kan miste sin selvstendighet, men nasjonen vil leve videre om den bevarer sine lingvistiske tradisjoner, med andre ord sitt språk. Polakker, tsjekkere, serbere og ukrainere er et eksempel på det (Smith 1983: 181). Men likevel behøver ikke to populasjoner som snakker samme språk, men befinner seg i ulike stater regnes som en nasjon. Fransk snakkes på Haiti, i Frankrike og i Sveits for å ta noen eksempler, men det er lite sannsynlig at en fra Haiti noensinne ville erklære seg som en franskmann (Smith 1983: 182). Til og med dem som snakker det samme språket innenfor samme stat behøver ikke å tilhøre samme nasjon. Engelsktalende irer eller afrikanske innvandrere til England tilhørte ikke den engelske nasjon selv om de snakket samme språk og bodde i samme land (Smith 1983: 183). I Bosnia og Hercegovina snakker de tre folkegruppene tilnærmet samme språk i hvert fall lingvistisk sett, og de bor i samme land, men ser på seg selv som medlemmer av tre ulike nasjoner. Minimale lingvistisk strukturelle forskjeller kan likevel føre til sterke nasjonalistiske motsetninger i verste fall hat. Serbere og kroater, russere og hviterussere, tsjekkere og slovakere er noen eksempler (Smith 1983: 185). Moderne nasjonale ideologier legger stor vekt på å tildele språket æren av legge til rette forholdene for en felles nasjonal identitet. At språk forener er presten Martinac fra Grobnik uttalelse fra 1493 et godt eksempel på. Martinac registrerte med stor sorg at tyrkerne hadde angrepet det kroatisk språket. Åpenbart var dette ikke bare et angrep på det kroatisk språket, men også angrep på et folk. I prinsippet, selv om et språk kan brukes av en eller flere nasjoner, kan en enkel nasjon ikke være multilingual. Men det er vanskelig å komme bort fra Sveits for eksempel som er en multilingual stat med fire offisielle språk; tysk, fransk, italiensk og romansk. Likevel vil de fleste innbyggere i Sveits likevel bekjenne seg

den sveitsiske nasjon uansett hvilken språklig tilhørighet de måtte tilhøre. Hvis vi tar i betraktning viktigheten av språket som et tegn på nasjonal identitet, er det ikke vanskelig å forstå at språket er katalysatoren for de fleste av de nasjonalistiske bevegelsene (Banac 1984: 22-23).

Ved siden av språket som et kriterium for nasjonal identitet er de historiske premissene også essensielle. Hver nasjon er et resultat av visse historiske hendelser. Den serbiske kirkens lange historie eller det parlamentariske (sabor) livet i Kroatia er eksempler på selvstendige institusjoner som har bidratt til å vekke en nasjonal selvfølelse.

Statstradisjoner eller for ordens skyld minner om tidligere statsdannelser er ofte nok til å bidra til oppblomstringen av en nasjonal identitet. Det er svært viktig å huske på at blant sørslavere, som bulgarere, kroater og serbere, så hadde den nasjonale identiteten fått fotfeste lenge før utviklingen av den moderne nasjonalismen. Disse tre nasjonene utviklet gjennom minnet om de respektive middelalderstatene sine nasjonale identiteter. Det kollektive minnet om tidligere storhet overlevde gjennom de nasjonale elitesenes bevissthet og populær historier. Anthony D. Smith er dog noe uenig i denne fremstillingen. Han skriver i sin bok "Theories of nationalism" at de gamle og ekte nasjonene er engelskmenn, nederlendere, franskmenn, skotter, portugisere, dansker, svensker, polakker, ungare og russere. Nasjoner som eksisterte lenge før nasjonalismens tid. Serbere og kroater og deres nasjonale bevissthet derimot er et direkte resultat av nasjonalismens inntog på 1800-tallet. Disse såkalte nye nasjonene serbere og kroater hører til ble til med et mål om løsrivelse fra noe eller unifikasjon med noen (Smith 1983: 12). Dermed må vi revurdere påstandene til Banac som videre skriver at for eksempel slovenene som fikk sin nasjonale oppvåkning på 1800-tallet må etter Smiths syn settes i samme bås som kroater og serbere. Enda ett århundre frem i tid må vi for å finne den nasjonale oppblomstringen til montenegrinere, makedonere og bosniske muslimer. Felles for de tre siste nasjonene er at ingen av dem har historisk sett en tidligere statsdannelse å se tilbake på, og dermed manglet følgelig muligheten til å utvikle en særegen nasjonal identitet på et tidligere stadium (Banac 1984: 23-24). Selv om i de bosniske muslimenes tilfelle ble de osmanske Bosnia helt klart sett på som de bosniske muslimenes hjemland med ortodoks kristne og katolikker som undersatte.

Religion har også satt sitt særpreg i utviklingen av ulike nasjoner. Den dag i dag holder de religiøse jødene seg til den eldgamle israelske trosamfunnet. Jødene er et godt eksempel på hvordan religion er med på å oppretholde en nasjonal identitet i et ellers sekulært samfunn. At religion kan være splittende er irene et eksempel på. Såkalte medlemmer av oransjeordenen er protestanter, de stammer fra engelske og skotske nybyggere.

Oransjeordenens medlemmer ser på seg som irer, noe i hvert fall engelskmenne ser på dem som. Men protestantenes problematiske forhold til den katolske majoriteten på Irland var et resultat av den katolske majoritetens undertrykkelse av den gamle irske religionen. Nasjoner er altså definert av kulturelle kriterier. Historisk bevissthet, emosjonelle bånd og i enkelte tilfeller religiøs adskillelse. Nye nasjoner kan fødes når gamle forsvinner som følge av genocid for eksempel (Banac 1984: 24).

3.3 Teorier om nasjonalisme

Forskjellen på begrepene nasjon og nasjonalisme kan forklares utifra at en nasjon er en etnisk-kulturell gruppe mennesker. Nasjonalisme derimot er streben etter å løsrive seg fra noe i de fleste tilfeller fremmed styre. Nasjonalisme er en selvsentrert kollektiv motstand mot noe fremmed og er med på å bevare gruppen og dens kultur (Smith 1983: 164).

Nasjonalismebegrepets utspring er noe uklart. Den første sikre referansen finner vi ved Leipzig universitetet som var grunnlagt i 1409. Ifølge kilder ble begrepet forbudt på 1600-tallet. I Frankrike for eksempel ble begrepet først brukt i 1798 av Abbe Bernel. I England i 1836 i en teologisk sammenheng, at enkelte nasjoner er himmelsk utvalgt (Smith 1983: 167).

” What do you understand by nation”? inquired Kossuth.

“ A race which possesses its own language, customs and culture”, was the Serb reply, and enough self-consciousness to preserve them”.

“ A nation must also have its own government,” objected Kossuth.

“ We do not go so far,” Kostic explained;” one nation can live under several different governments, and again several nations can form a single state.”

(Smith 1983: 177).

I Europa skulle man logisk sett forby tittelen nasjonalister til alle grupper med et ønske om løsrivelse på 1800-tallet i følge samtalen ovenfor. Bare Russland, det osmanske riket og Østerrike-Ungarn kan regnes som nasjoner (Smith 1983: 177). Grovt sett opererer vi ifølge Smith med to typer nasjonalisme, den etnosentriske og den polysentriske.

Etnosentrisk nasjonalisme knytter makt og verdier tett til sin kulturelle sfære. Den etnosentriske gruppen er en beholder av visdom, skjønnhet, kultur. Automatisk tilhører makten nettopp den etnosentriske gruppen. Denne gruppen mennesker står Gud nær, i en spesiell relasjon til det himmelske. I Balkan kontekst minner den etnosentriske holdningen om den serbiske nasjonalismen og nasjonen. Helt fra Kosovo slaget og kong Dusans valg mellom det himmelske eller jordiske paradiset. Polysentrisk nasjonalisme er i kontrast til den etnosentriske ute etter å skape dialog. Premissene til denne typen nasjonalisme er at det er flere maktsentre. Andre grupper ha verdifulle og genuint edle ideer og instutusjoner som det er verdt å kopiere. Polysentrisk nasjonalisme er selvsagt ikke mindre opptatt av seg selv, men på helt andre premisser (Smith 1983: 158-59).

Ifølge Smith har han ikke funnet et eneste eksempel på polysentrisk nasjonalisme før den franske revulosjonen. Etnosentrisk nasjonalisme uttrykkes for eksempel i form av den russiske panslavismen (Smith 1983: 160).

Videre kan nasjonalismen deles inn i enda flere subkategorier. Nasjonalfølelse er for eksempel ikke det samme som nasjonalisme, men de er tett forbundet. I Afrika for eksempel har de ofte vært sterke og aktive nasjonale bevegelser, men knapt hva vi kaller nasjonalfølelse i motsetning til sentral og øst europeiske bevegelser (Smith 1983:169).

3.4 Det muslimske spørsmålet i Bosnia-Hercegovina

Bosnia og Hercegovinas muslimske befolkning kan tross serbiske og kroatisk nasjonalistiske utsagn, spore sin historie langt tilbake i tid. Det er ikke bare den serbiske middelalderstaten, den ortodokse kirkens maktposisjon eller mytene/historiene rundt Kosovo slaget som former den serbiske nasjonale identiteten, ei heller den katolske

kirkens til tider sterke tilstedeværelse i Bosnia før osmanernes inntog avgjør de bosniske muslimens skjebne. Den bosnisk muslimske nasjonale identiteten kan spores tilbake til osmanernes inntog. Historien om Bosnia i høymiddelalderen knyttes gjerne opp mot tre sterke konger; Kulin Ban som regjerte mellom 1180-1204, Ban Stjepan Kotromanic som regjerte mellom 1322-53 og kong Tvrtko som hadde makten mellom 1353-91. Det var også under sistnevnte at den bosniske middelalderstaten var på sitt sterkeste (Malcolm 2002:13). I tillegg til de nevnte kongene spilte en svært omdiskutert og mystisk bosnisk kirke en vesentlig rolle før den bukket under for den osmanske invasjonen og påvirkningen fra den romersk katolske kirken. De osmanske seierherrene introduserte religionen islam i Bosnia-Hercegovina. Men det islamske fellesskapet har aldri vært den bindende faktoren for den bosniske muslimske nasjonale identiteten som den serbisk ortodokse kirken er for serbernes nasjonale identitet. I tillegg til å introdusere religionen islam i Bosnia-Hercegovina brakte de osmanske seierherrene med seg et nytt administrativt system, *millet* (Malcolm 2002:48). I motsetning til det moderne nasjonsbegrepet som for eksempel felles språk, et definert felles landområde/territorium, felles historie og etnisitet, delte osmanerne de ulike folkegruppene utelukkende etter religiøs tilhørighet. I Bosnia-Hercegovina dominerte lokale muslimer de administrative postene. Som en konsekvens av dette utviklet det seg gradvis et velutdannet sekulært muslimsk samfunn i landet og som etter hvert begynte å anse Bosnia som sitt hjemland. Millet systemet har satt sine spor i republikken Bosnia-Hercegovina da det er ensbetydende at ulike religioner også betyr å høre til ulike nasjoner. Her er et eksempel fra Tone Bringas bok ”Being muslim the Bosnian way”: ” *Jeg ble ofte spurt hvilken nasjon jeg hørte til. Jeg trodde at de refererte til statsborgerskapet mitt, så jeg svarte at jeg var norsk. Men jeg lærte snart at det ikke var det jeg var blitt spurt om. Det jeg skulle ha svart var ikke norsk, men protestant. Det var kun når folk hadde tilleggsspørsmål som om vi hadde kirker eller moskeer der jeg kom fra, eller om jeg korset meg med tre eller fem fingre at jeg forstod hva de mente*”. Alle disse spørsmålene hørte til når man skulle finne ut hvilken nasjon man hørte til i Bosnia. Fra et bosnisk muslimskt perspektiv har en religiøs identitet også en sosial og kulturelle identitet. En person vil vanligvis arve hans eller hennes religiøse identitet fra sine foreldre. Kanskje enda viktigere er videreføringen av familienavnet som grunnfester barnets etniske tilhørighet/identitet (Bringa 1995: 20-21).

Tone Bringa trekker også frem flere synspunkter når det gjelder serbiske og kroatisk ”krav” på de bosniske muslimene. Den eneste serbiske beboeren i den bosniske landsbyen Bringa studerte på 1980-tallet pleide ofte å spøke med sine muslimske naboer om at de hadde serbisk blod i seg. Muslimene derimot refererte til sin kollektive identitet der de la vekt på kulturell praksis, felles erfaringer, felles miljø og felles oppfatning om hvem de var. Etnografer har hevdet at de bosniske muslimene ikke er så opptatt av sitt genetiske utspring som for eksempel kroatene og serberne var. Muslimene identiferte seg utelukkende på bakgrunn av miljøet (sredina) de vokste opp og som de delte med andre muslimer. Med andre ord ville det si at å vokse opp i et hjem der moralen var basert på islam, så betydde det å gi barna sine et navn som skulle ”minne” dem om deres arv/bakgrunn (Bringa 1995:)

Myter forbundet med offerrollen og forfølgelse var sentrale elementer i legitimiseringen av krigen i Bosnia-Hercegovina fra både serbisk og kroatisk hold. Først og fremst ble de bosniske muslimene sett på som serbere eller kroater. Den nasjonale identiteten til de bosniske muslimene ble av serbere og kroater sett på som falsk og konstruert. Videre har begge sider hevdet at Bosnia-Hercegovina historisk sett er serbisk eller kroatisk land. Til sist ble den bosnisk muslimske nasjonale identiteten og selvvråderetten forbundet med en islamsk konspirasjon med et endelig mål om å ta over Europa. For å oppsummere det som har blitt hevdet. Muslimene i Bosnia ble altså tvunget til å konvertere til islam. Likevel har visse lingvistiske og kulturelle instutisjoner stemplet dem som enten kroater eller serbere. De bosniske muslimene ble betraktet som et religiøst fellesskap eller en religiøs gruppe, men på samme tid ble det altså hevdet at de tilhørte en helt annen etnisk gruppe. Serbiske og kroatisk ledere hevdet begge at muslimene var falne medlemmer av deres egne nasjoner, de hadde blitt tvunget til å forlate sin opprinnelige tro av de ottomanske styrkene (MacDonald 2002: 221-22).

Slike argumenter som de jeg har beskrevet til nå var mulige å hevde fordi at Bosnias muslimer nasjonale identitet ikke ble tatt seriøst av serbere og kroater. Samtidig som serberne og kroatene hadde velutviklede og presise rase og nasjonale utspring samt nasjonale myter og legender, baserte de bosniske muslimene sin nasjonalisme på sosial

praksis, tradisjoner, felles erfaringer og religion. Slike former for kollektiv bevissthet ble fordømt og kunne ikke måle seg med de allerede velutviklede og konkrete nasjonale påstandene til serbere og kroater. I følge dem var nasjonstittelen tildelt de bosniske muslimene av Josip Broz Tito kunstig. En debatt i den sarajevobaserte avisen *Oslobodjenje* i 1990 konkluderte med at serbere og kroater var naturlige nasjoner bygget på et umiskjennelig og felles etnisk utspring. Den muslimske identiteten var derimot knyttet opp mot psykologisk identifikasjon og selvoppfattelse. Altså var det ”naturlige” kravet over landområdene kalt Bosnia-Hercegovina fra serbisk og kroatisk side overlegen den kunstige og konstruerte muslimske identiteten sa den kroatisk skribenten Vladimir Mrkoci. Siden muslimene ikke var en egen etnisk nasjon, logisk sett måtte de tilhøre en av de andre allerede etablerte nasjonene, serbere eller kroater føyde Mrkoci til. Saltaga, en bosnisk sosiolog uttrykte bekymring for den såkalte ”naturlige” og i serbiske og kroatisk øyne mer legitime basen for en nasjonal identitet. En slik tankegang ville ekskludere de bosniske muslimene (MacDonald 2002: 222). Saltaga mente at de ville være særdeles risikofylt for muslimene å begi seg ut på en sti som prefererte såkalte ”naturlige identifikasjoner”. Han konkluderte med at for den bosniske muslimske befolkningen ville det bety total assimilering eller i verste fall genocid (Saltaga 1991: 16-17).

Det idealiserte bildet av et multietnisk og tolerant Bosnia-Hercegovina lenge favorisert i Titos Jugoslavia ble kategorisk avslått. Serberne utgjorde i 1991, 31.1% av befolkningen i landet, muslimene utgjorde 43.7% og kroatene 17.3%. I serbisk og kroatisk øyne kunne muslimene brukes i en evigvarende kamp om retten til Bosnia, og i forsøket på å utvide de respektive nasjonale grensene. Problemet var at det i Bosnia-Hercegovina eksisterte svært få etniske rene enklaver før krigen selvsagt. Muslimer, kroater og serbere kunne man finne så og si overalt i landet. Helt nøyaktig var serbere å finne i over 94% av landområdene i landet, muslimer i 94% og kroater i 70%. Logisk nok ville enhver forvrengning av dette føre til kaos, noe det også gjorde mellom 1992-95 (MacDonald 2002: 223).

3.5 Det bosnisk muslimske perspektivet – Vi og de andre

Hvordan så de bosniske muslimene på seg selv? Det bosnisk muslimske lederskapet har, om ikke på lik linje med kroatisk og serbisk nasjonalist, satt seg selv i offerrollen og som det forfulgte folk. Det ledende synet om at de bosniske muslimene led mest under krigen der, har mye med saken å gjøre. Muslimske religiøse ledere som Mustafa Spahlić var først ute med å sammenligne de bosniske muslimenes smerte med forfølgelsen av jødene under annen verdenskrig. Ifølge Spahlić var ” muslimene Europas nye jøder”. Den bosniske utenriksministeren mellom 1990-93, og senere statsminister fra 1993-96, Haris Silajdžić brukte også retorikk knyttet opp mot annen verdenskrig. Silajdžić manet USA og den vestlige verden om å løfte våpenembargoen mot landet eller retttere sagt mot de bosniske muslimene. Han refererte til de alliertes bombing av jernbanen til Auschwitz da våpenembargoen ble brutt og ifølge Silajdžić ble tusenvis av jødiske liv spart. Et slikt scenario så Silajdžić for seg også i Bosnia-Hercegovina (MacDonald 2002: 242).

Den muslimske befolkningen kjempet en selvforsvarskamp, deres posisjon i krigen i Bosnia-Hercegovina var klart den svakeste. Bruken av offerrollen var i motsetning til serbere og kroater ikke ment som en avledningsmanøver i forsøket på å skjule egne krigsforbrytelser. Taktikken var heller rettet mot den vestlige verden og primært USA for ytterligere opptrapping av amerikansk intervensjon på bosnisk muslimsk side og et helhetlig Bosnia-Hercegovina. Dette betyr selvsagt ikke at muslimene var uten skyld. Som serbere og kroater påstod fikk muslimene etterlengtet militær støtte fra ulike arabiske land. Det kom også flere tusen frivillige ”Jihad-krigere” til landet. Dog ble disse ”Jihad-krigerne” svært overrasket, og kom raskt på kant med den lokale muslimske befolkningen. Årsakene var at det i Bosnia ble praktisert en type ”folke-Islam” og muslimer flest i Bosnia hadde generelt sett svært liberale syn. At kvinner sloss side om side med mennene var mer enn uakseptabelt for de fremmede krigerene (MacDonald 2002: 242-243).

Men hvordan skilte de ulike folkegruppene i Bosnia mellom ”vi og de andre?” Religionsforskjeller sier seg selv. Enkelte mønstre i måten en gruppe oppfører seg i forhold til de andre var også med på å befeste dette skillet. Muslimer, katolikker og ortodokse i Bosnia deler en rekke kultur relaterte karakteristikk, men hver enkelt gruppe vil likevel fremheve gruppens unike kulturelle elementer og fremheve dem for å gjøre disse forskjellene om til en virkelighet (Coles 1985: 5). Det som betyr mest ifølge Coles er

at det ikke er viktigst å fremheve den enkelte folkegruppens nøyaktig historiske utvikling, men heller ta i bruke nøye utvalgte deler av historien for å skape et skille og befeste en grense mellom vi og dem (Coles 1985).

Som vi har vært inne på tidligere spiller språket en viktig rolle i å skille dem og vi. Serbo-kroatisk som hovedspråk i Jugoslavia hadde to alfabeter, de kyriliske og det latinske.

Kyrilisk ble betraktet som en serbisk variant, men latinsk selvsagt forbundet med Kroatia.

Hva så med muslimene? Hvordan skilte de seg ut? Jo, ved å bruke i større grad såkalte tyrkiske låneord eller fraser. På denne måten hadde også de bosniske muslimene noe å falle tilbake på da valget mellom serbisk eller kroatisk så ut til å være eneste utvei. Men vi det var ikke bare muslimer som brukte tyrkiske låneord. Ofte enn i Jugoslavia generelt kunne man i Bosnia-Hercegovina høre alle tre folkegrupper bruke de tyrkiske ord og utsagnene i Bosnia (Rieff 1995: 72). Som jeg har vært inne på tidligere kan man i Bosnia fastslå ens etniske tilhørighet gjennom fornavn. Det er lett å forstå at Azra og Sulejman er muslimske fornavn, Milorad og Mica serbiske og Kata og Ante kroatisk. Spesielt i Bosnia og særlig blant de bosniske muslimene har såkalte folkenavn vært i bruk også. Zoran, Zlatan, Denis, Zlatko, Jasna og Sanja er bare noen av navnene som ikke gir et klart bilde på personenes etniske tilhørighet (Cameron 1999: 53). Til sist kan man trekke frem klesmåten. Selv om de fleste unge kler seg helt likt i jeans og andre vestlig inspirerte klesvalg er det likeså umulig med sikkerhet å peke på hvem som er hvem. Selv tradisjonelle klesdrakter ble mindre tatt i bruk og da helst i en spesiell landsby og ute av syne for den forbipasserende nøytrale tilskuer. Blant eldre muslimske menn kan bruken av fez som hodeplagg bidra til å skjelne muslimer fra ikke muslimer (Thompson 1992: 121). Ved påsketider er det en skikk blant katolikker å fargelegge egg for siden å dele dem til de nærmeste naboene, i dette tilfellet muslimske barn. Tradisjonen er å slå eggene mot hverandre for å avgjøre hvilket egg som er sterkest. Vinneren spiser så begge eggene. En episode som vekket oppmerksomhet hos Tone Bringa var når foreldrene til de bosniske muslimene så hvordan deres barn hadde til en viss grad adoptert de katolske skikkene. Faren til et av de muslimske barna ble sur og sa; ” Vi har aldri gjort sånn før nå”. Altså var det viktig å distansere seg fra ”dem” og skikkene til deres katolske naboer (Bringa 1995: 78-79).

3.6 De bosniske muslimene – fra religiøs gruppe til nasjon 1945-1974

De bosniske muslimene har gjennom store deler av sin moderne historie måttet høre hva andre har ment om dem. De har ofte blitt fortalt av andre hvem de er. Her er et utdrag fra Tone Bringas bok der en bosnisk muslimsk på sin egen måte tolker påstanden:

“My country is called Bosnia. But I am not a Bosnian. I saw my fathers army card – in it is written: nationality – undeclared. In my birth certificate is written: Musliman. My dad is really my dad. I know that. When I asked my dad why he did not declare himself, he said: I did not exist. I cannot understand that my dad did not exist in 1960 when I was born... Today I learnt about the birth of my country. My country was born 25 November 1943 in Mrkonjic-Grad. My dad was born in 1938. My dad is older then my country”

Zilhad Ključanin

(Bringa 1995: 26).

Det kommunistiske regimets maktovertakelse i Jugoslavia i 1945 ble ikke den positive og frigjørende epoken de bosniske muslimene hadde håpet på. Regimets behandling av muslimene bleknet etter revolusjonens prakt hadde gitt seg. Helt fra 1943 og de bosniske muslimenes aktive inntog i partisanenes rekker hadde kommunistene vært usikre på om muslimene skulle anerkjennes som en sjette nasjon i Jugoslavia (Hoare 2007: 320). I andre halvdel av 1940-årene var den jugoslaviske regjeringens offisielle standpunkt at problemet ville løse seg selv da muslimene etter hvert ville trekke mot den ene eller andre siden, altså mot serbisk eller kroatisk side. I den første folketellingen i 1948 hadde muslimene tre valgmuligheter. Det var mulig å erklære seg som muslimske serbere, muslimske kroater eller muslim nasjon ubestemt. 72 000 erklærte seg som serbere, 25 000 som kroater og hele 778 000 valgte det tredje alternativet. Altså skulle det ikke bli lett å assimilere de bosniske muslimene i en av de to store leirene. Folketellingen i 1953 gav lignende resultater. Jugoslavismen stod i sentrum denne gangen da Tito så godt han kunne promoterte denne nye veien. Betegnelsen muslim ble fjernet og de bosniske muslimene stod nå mellom serbere, kroater eller jugoslaver nasjon ubestemt. 891 800 valgte å erklære

seg som jugoslaver nasjon ubestemt. I 1956 ble de muslimske partifunksjonærene spurt i en analyse om hvem var. 17% erklærte seg som kroater, 62% som serbere. Resultatet gav et tydelig tegn på hvilken vei vinden blåste i jugoslavisk politikk på dette tidspunktet (Malcolm 2002: 197-198).

Det var ikke før på 1960-tallet at den offisielle politikken begynte å endre seg. Hvorfor det skjedde råder det tre hovedteorier om. De høyeste postene i de politiske livet i Bosnia hadde i etterkrigsårene vært dominert av serbere. Men dette endret seg etter at den bosniske kommunistlederen Đuro Pucar gav seg i 1965. Like etter i 1966 ble den brutale jugoslaviske sikkerhetsjefen Aleksandar Rankovic sparket fra sin funksjon og likeså partiet. Den serbiske dominansen var kraftig svekket. Den andre grunnen var fødselen til en liten, men betydningsfull muslimske elite innenfor kommunistpartiet. Til sist kan Titos beslutning om å droppe den intergrale jugoslaviske politikken han hadde ført i de første ti-femten årene etter annen verdenskrig.

Det første tegnet til endring kom i 1961. Folketellingen gav de bosniske muslimene muligheten til å erklære seg som muslimer i etnisk forstand. Så i 1963 kom den bosniske grunnloven til å i hvert fall indirekte nevne serberne, kroatene og muslimene i Bosnia som likeverdige partnere. Dog ble ikke ordet nasjon nevnt som et supplement til de bosniske muslimene. I dokumentene som delte medlemmene av det bosniske kommunistpartiet i ulike folkegrupper ble de bosniske muslimene i 1965 oppført som muslimer tilsynelatende på lik linje med serbere og kroater, men fortsatt uten offisielt stempel som nasjon. Endelig i mai 1968 i en pressemelding fra det kommunistiske partiet ble det endelig offentlig ytret at muslimene i Bosnia var en særegen nasjon på lik linje med de to andre nasjonene i Bosnia. Det kom sterke protester fra Beograd i form av den serbiske landsfaderen Dobrica Ćosić. Så ved folketellingen i 1971 kunne muslimene for første gang erklære seg som en nasjon. I 1974 ble beslutningen også ratifisert og nedfelt i den jugoslaviske grunnloven (Malcolm 2002: 202).

4. Metode

4.1 Kvalitative intervjuer

Kvalitative intervjuer kalles noen ganger dybdeintervjuer. Det er ofte en for pretensiøs betegnelse, som bør forbeholdes virkelige dyptgående samtaler om personlige forhold. Intervjumetoden har blitt kritisert for å være idealistisk og individualiserende, altså for å fokusere for mye på enkeltmenneskers meninger og neglisjere sosiale og materielle strukturer og rammevilkår. Dette er ikke i og for seg noen innvending mot å foreta intervjuer, men et memento når man analyserer og tolker materialet. Hvis man vil trenge inn i aktørenes verdensbilde og forstå den meningen de legger i sine handlinger, må man snakke med folk (Repstad 1998: 63-64). I det kvalitative intervjuet er temaet i hovedsak klart, og informanten styres nennsomt dit. Man følger ikke et detaljert skjema, og svar følges opp, slik at informanten oppmuntres til å utdype sine svar. Forskeren vil ofte ha laget en intervjuguide på forhånd, men den bør ikke brukes slavisk. Hensikten er at den skal fungere som en huskeliste slik at man får med temaene som skal dekkes (Repstad 1998: 65). Det kvalitative intervjuet skal være helhetsorientert, men samtidig saksorientert. Et fleksibelt og ledig intervju er ikke det samme som en uforbredt samtale i hytt og vær (Repstad 1998: 66). Det er problemstillingen som avgjør hvem det kan være aktuelt å intervju. Hovedkriteriene for forskeren må hele tiden være om de aktuelle personene har relevant informasjon for prosjektets problemstilling, enten det er meninger, kunnskap, holdninger, erfaringer eller annet som etterlyses. Det er problemstillingen som avgjør hvem det kan være aktuelt å intervju (Repstad 1998: 67).

De fleste metodeskribenter anbefaler sterkt å bruke lydbåndopptaker ved kvalitative intervjuer. Situasjonen er uansett noe kunstig og lydbåndet vil ikke gjøre så mye fra eller til. Fordelene med en båndopptaker er mange. Intervjueren kan konsentrere seg om hva respondenten sier, og slipper å bruke tid på å skrive. I analysefasen er det videre en stor fordel å ha helt ordrette gjengivelser av intervjuet (Repstad 1998: 70).

Å intervju folk på deres egen hjemmebane er ikke bare et psykologisk poeng, men også et praktisk: Ofte vil bilder, bøker og andre gjenstander kunne sette samtalen på gli. I alminnelige samtaler vil partene vanligvis taktfullt respektere signaler om at en part vil

unngå et ubehagelig emne. I et kvalitativt intervju kan slike signaler tvert om representere en utfordring til intervjueren om å grave dypere (Repstad 1998: 72-73).

Informantene i denne masteroppgaven har blitt valgt ut og intervjuet med bakgrunn i noen av punktene til Pål Repstad. I tillegg har intervjueren prøvd å velge ut respondenter med tanke på at en geografisk variasjon oppretholdes. For eksempel har både Rajfa og Hajrudin vokst opp på landsbygden for så å flytte til den nærmeste byen ettersom de har blitt eldre. Resten av informantene kommer stort sett fra byene. Alle informantene kommer fra Bosnia-Hercegovina og de fleste kom til Norge og Sverige i perioden 1992-93.

Å intervju folk på hjemmebane skaper tillit og gir intervjuet større muligheter for å lykkes. I mitt tilfelle har også min bosniske bakgrunn hjulpet meg svært mye. Faktumet at jeg snakker samme språk som informantene og deler samme bakgrunn har helt klart gitt intervjuene gode prognoser. Jeg har opplevd at informantene har hatt tillit til meg og arbeidet jeg har utført. Intervjuene ble laget i perioden mars-august 2010. Intervjuene er ikke gjengitt i sin helhet, jeg har valgt ut relevante deler.

4.2 Presentasjon av informantene

Medin er 54 år gammel. Han kommer fra Stolac og han kom til Norge i 1993. Han er gift og har et barn. Stolac er en liten by som ligger 40 km sørøst for den noe mer kjente byen Mostar. Ved siste folketelling i 1991 kommunen 18 500 innbyggere.

Hatidža er fra Ljubuški og kom også til Norge i 1993. Hun er 67 år gammel. Hun er enke. Ljubuški er en by på størrelse med Stolac og ligger 40 km sørvest for Mostar i Hercegovina. Kommunen hadde i 1991, 28 000 innbyggere.

Mesud og Rajfa er et ektepar fra Ključ. De kom til Norge i 1992 og er 50 år gamle. De har to døtre. Ključ er en middels stor by i Bosnia med sine 38 000 innbyggere i kommunen anno 1991.

Bajro og Refika kommer opprinnelig fra Gacko, selv om de flyttet til Mostar et par år før krigens utbrudd. Bajro er 63 år og Refika er 53 år. De kom til Norge i 1993 og har to barn. Gacko er en kommune som ligger i den østlige delen av Hercegovina. Den hadde i 1991, 10 000 innbyggere.

Izeta er fra Prijedor, hun er 58 år gammel. Hun kom til Sverige i 1992. Hennes mann forsvant i 1992 etter å ha vært i en av konsentrasjonsleirene rundt Prijedor. Hun har to sønner. Prijedor er den nest største byen i Krajina etter Banja Luka. I 1991 hadde kommunen 112 000 innbyggere.

Hajrudin er fra Prnjavor. Han er 52 år gammel og kom også til Sverige i 1992. Han er gift og har to døtre. Prnjavor ligger i nord Bosnia ikke langt fra Banja Luka. Kommunen hadde i 1991, 47 000 innbyggere.

Mustafa er 62 år gammel og kommer fra Zvornik. Han er bosatt i Sverige siden 1992. Han er gift. Zvornik ligger i nordøst Bosnia i landsdelen kalt Podrinje. Kommunen hadde 81 000 innbyggere i 1991.

Meliha er fra Banja Luka, hun er 55 år gammel og kom til Sverige i 1993. Hun er gift og har en sønn og en datter. Banja Luka er den nest største byen i Bosnia-Hercegovina. I 1991 hadde kommunen, 195 000 innbyggere.

Respondentene har blitt intervjuet ved hjelp av båndopptaker. Informantene har alle samtykket til at fornavnene deres kan brukes i masteroppgaven slik at det er de ekte navnene som brukes. For å gjøre intervjusituasjonen så komfortabel som mulig for de utvalgte informanetene har de alle blitt intervjuet i sine respektive hjem. Noen av informantene har reagert svært sensitivt på enkelte spørsmål knyttet til barndom og feiringen av de religiøse helligdagene. Det har generelt sett ikke vært vanskelig å få informantene i tale. Temaene jeg har presentert har alle på en eller annen måte et forhold til og følgelig mye å si.

5. ISLAMSKES RELIGIØSE HELLIGDAGER OG RITUALER I JUGOSLAVIA SLIK DE BOSNISKE MUSLIMENE OPPLEVDE DET

5.1 Innledning

Hoveddelen av denne masteroppgaven vil inneholde intervjuer og analyser av utvalgte religiøse feiringer blant bosniske muslimer i Norge og Sverige. I all hovedsak dreier det seg om islamske religiøse helligdager og ritualer med hovedvekt på hvordan det var i kommunist Jugoslavia. Den religiøse aktiviteten blant bosniske muslimer var ikke konstant. Den endret seg i takt med den religiøse kalenderen. I tillegg til de fem daglige bønnene er det spesielt to særdeles viktige festivaler og fastemåned. De viktigste er Ramazan (Ramadan), Ramazanski-bajram (Fastebrytningsfesten), Kurban-bajram eller Hadzijski-bajram (Offerfesten), to måneder og ti dager etter endt ramadan. Jeg gjør oppmerksom på at de bosniske uttrykkene vil bli foretrukket utover oppgaven. Andre kalenderfastsatte feiringer hørte ikke til eller markeres i liten grad blant bosniske muslimer (Bringa 1995: 162-63). Intervjuobjektene er bosniske muslimer som i perioden 1992-1995 kom som flyktninger til Norge og Sverige. Ramazan (fastemåned), Ramzanski Bajram (fastebrytningsfesten) og Kurban Bajram (Offerfesten) vil bli lagt vekt av helligdagene. I tillegg vil noen av de religiøse ritualene de bosniske muslimene holder ved bli redegjort for. Disse er omskjæring av muslimske gutterbarn, religiøse skoler eller Koranlære (mekteb), ekteskap (borgerlig eller religiøs). Sist vil jeg også undersøke sosiale aspekter som for eksempel forholdet mellom muslimer og ikke-muslimer i de respektive stedene intervjuobjektene kommer fra.

Islam er beskrevet som en "ortopraktisk" fremfor en "ortodoks" religion. Praksis er foretrukket fremfor en autoritær tolkning av de religiøse tekstene som tilfelle er i andre religioner. Grunnen til at praksis er av stor viktighet blant muslimene er de mange ulike tolkningene og tilnærmingene i praksisen av islam blant muslimene (Eickelmann og Piscatori 1990: 19). Ifølge Hanafi skolen innen sunni islam retningen de bosniske muslimene tilhører er det syv kategorier innen rituell praksis. De fem søylene og alt fra *farz* (praksis som er foreskrevet av Gud og som alle troende dermed må utføre) til *haram* (det som er forbudt). Av disse kategoriene er det for bosniske muslimer mest vanlig å

kjenne til de to siste, *farz* og *haram*. Langt mindre kjent blant bosniske muslimer er viten om *sunnet* (hva Profeten har sagt og gjort og dermed er et eksempel satt for alle muslimer) og *mekruh* (det som er hatet av Gud, men ikke forbudt, skilsmisse for eksempel). (Bringa 1995: 160). Islam i Bosnia påpekes av en lokal hodza (imam) kan deles i to, det som en må gjøre og det som er frivillig. Begravelse er et eksempel på noe som er påbudt å utføre og det samme er fasten. *Sevap* beskriver en godhjertet gjerning fordi det blidgjør Gud. Å rydde eller å vaske moskeen går under denne kategorien (Bringa 1995: 161).

I både islamsk og kristen litteratur er religiøs praksis gjerne klassifisert i det som blir utført av kvinner og det som blir utført av menn. Kvinnenes oppgaver er uformelle og private, mennenes oppgaver er formelle og synlige for allmenheten. Synspunktet har blitt utfordret av antropologer både kristne og islamske (Stewart 1991, Tapper and Tapper 1987). Tone Bringa er også ute etter å sette denne teorien på prøve. Sine erfaringer deler hun i religiøse aktiviteter utført av både menn og kvinner, religiøse aktiviteter utført kun av menn, eller eksklusivt av kvinner (Bringa 1985: 163).

5.2 Ramazan

Det jeg ønsker å finne ut av i intervjuene er hvordan og om de bosniske muslimene markerte fastemånedens ramazan i Jugoslavia i det hele tatt. Jeg er interessert i å finne ut av om de fastet og om det å faste var vanlig i de respektive familiene. Hvis det ikke var tilfelle å faste så hvorfor? Eventuelt håper jeg å finne ut av det var forskjeller mellom religiøs praksis i dette tilfellet ramazan mellom personer fra landsbygden og personer fra mer urbane strøk. Mine informanter er hovedsakelig fra byene, men ved hjelp av Tone Bringas bok "Being muslim the Bosnian way", som i all hovedsak dreier seg om religiøs praksis på den bosniske landsbygden, håper jeg å kunne se ulikheter i den religiøse praksisen. Hvilke likheter er det mellom informantene? Er det noe som går igjen hos dem alle eller i hvert fall de fleste? Jugoslavia som et offisielt ateistisk samfunn skulle tilsynelatende kunne gi lite rom for religiøs praksis. Var så tilfelle? Var den offisielle politikken slik at folk vegret seg for å markere ramadan i Bosnia-Hercegovina? Følte de at de ble holdt under oppsikt og i fare for jobb og karriere?

Hajrudin (Prnjavor)

” Jeg kommer fra en religiøs familie, derimot har jeg selv aldri vært særlig religiøs hverken da eller nå. Jeg vokste opp i en landsby utenfor Prnjavor. Senere da jeg giftet meg flyttet jeg inn til selve byen Prnjavor. Mine foreldre fastet hver dag under ramazan, begge to. I landsbyen hvor jeg kommer fra var det ett hundre prosent muslimer. Under kommunsimen var det litt vanskelig skjønner du. Det var ikke forbudt å faste selvsagt, men om du ville gjøre en karriere innen det man jobbet med nyttet det ikke å være åpen muslim. Min far som hadde sine religiøse overbevisninger kunne aldri ha en karriere på grunn av sine religiøse tro. Dog drev han med jordbruk så det var aldri et tema heller. For å gjøre en karriere måtte man være medlem av partiet og være ateist, i hvert fall på utsiden. Personlig har jeg aldri pleid å faste, selv om jeg holder meg til de tradisjonene som jeg lærte av mine foreldre. Jeg tror på Gud”.

Meliha (Banja Luka)

” Hele livet mitt har jeg fastet under ramazan. Helt til for et par år tilbake da jeg av medisinske årsaker ikke lenger kunne oppretholde fasten. Så det er en tradisjon som jeg har hatt både i Jugoslavia og her i Sverige. Det var først og fremst min mor som var den som fastet da jeg var liten. Min far jobbet på en offentlig plass slik at for han var det vanskeligere. Han kunne ikke si at han var en religiøs muslim. Generelt hadde man atskillig vanskeligere karrieremuligheter om man ble ”tatt” i å være muslim. Da jeg ble eldre og fikk familie selv var det alltid jeg som hadde ansvaret for å forberede iftar. Etter iftar dro vi gjerne til moskeen. Min sønn dro alltid med sine besteforeldre til moskeen etter iftar. Jeg var medlem av kommunistpartiet, og jeg skal si deg at ikke alle kunne være medlemmer der. Man måtte gjøre seg fortjent til det gjennom ens handlinger. Selv om jeg da var medlem av partier følte jeg aldri at det var problematisk å for eksempel markere ramazan”.

Izeta (Prijeedor)

”Først vil je si at jeg hører alle slags historier om hvordan andre muslimer markerte de ulike religiøse helligdagene våre. Jeg må si at jeg ikke kjenner meg igjen i mye av det. I vårt hus og i vår familie og nabolag ble det ikke snakket så mye om fasten under ramazan. Vi mente at det var noe personlig og noe man burde holde for seg selv. Jeg vet ikke hvorfor det var slik. Da jeg var liten var det min mor som fastet regelmessig. Min far fastet ikke. Jeg praktiserte ikke å faste i Jugoslavia og det gjorde ikke min mann heller. Hans side av familien var mer religiøs enn min, likevel praktiserte han ikke å faste”.

Mustafa (Zvornik)

”Min mor fastet hele ramazan og hun tok seg av alle gjøremål knyttet til fasten. Min far jobbet med jordbruk og det var svært vanskelig for han å holde på slik hele dagen samtidig som han skulle faste. Dermed fastet han ikke. Min far var troende, men ikke ekstrem. Som voksen fastet jeg av og til, men ikke alltid. Jeg hadde en statlig jobb i en fabrikk i Zvornik. Det var vanskelig å skulle faste da”.

Bajro og Refika (Gacko)

Bajro: ”Jeg jobbet som direktør i et statlig firma. Jeg var også medlem av kommunistpartiet. Å faste var derfor aldri aktuelt for meg. Tenk deg å jobbe lange dager uten å drikke og spise. Det var umulig”.

Refika: ”I kontrast til min mor som var født i 1915 fastet jeg aldri. Min mor ba fem ganger om dagen og fastet hele ramdan. Men hun vokste jo opp før kommunismen. Vi barna ble aldri noe særlig påvirket av våre foreldres religiøse tradisjoner. Fasting, bønn og slikt var forbeholdt de eldre”.

Mesud og Rajfa (Ključ)

Rajfa: Jeg husker ikke at noen i min nærmeste familie fastet da jeg var liten. Jeg vokste opp i en landsby et lite stykke utenfor Ključ”.

Mesud: Jeg vokste opp i Ključ sentrum. Jeg vokste opp i en multietnisk gate og by. Jeg hadde generelt sett lite kontakt med religionen da jeg vokste opp. På skolen lærte vi om Charles Darwin og evolusjonsteorien. Ingen i min nærmeste familie fastet. Min far jobbet slik at fasting og jobbing ble vanskelig, og dessuten var han medlem av kommunistpartiet”.

Medin (Stolac)

” I min familie så vi på Ramazan som noe hellig, men ingen i min familie fastet. Etter vår mening var dette et normalt syn på Ramazan. Vi praktiserte heller ikke andre religiøse former, men likevel kan du si at vi var bevisste på vårt forhold til ramadan. I Stolac var det meg bekjent ikke mange familier som oppretholdt fasten under ramazan. De fleste gjorde ingenting spesielt under fastemåned. Mange mente at det var upassende og nærmest ”flaut”. Andre fastet muligens, men forsøkte å skjule det. De ville ikke at folk skulle se at de faktisk fastet. En tredje gruppe markerte sannsynligvis ikke ramadan i det hele tatt på grunn av samfunnet og omstendighetene man levde i. Å offentlig vise at man markerte Ramazan kunne virke negativt inn på deg selv som enkeltperson, men også ens familie. Det var jo et ateistisk samfunn vi levde i og alt annet kunne bli oppfattet som motstand mot regimet. Som igjen kunne slå tilbake på en selv. Det å faste mens man jobbet på en offentlig arbeidsplass kunne påvirke ikke bare en selv, men også ens barn og karriere”.

Hatidža (Ljubuski)

” Min mor fastet og ba hver dag under Ramazan. Med oss barna var det mer i ny og ne, vi gikk jo tross alt på skolen. Da jeg ble eldre og giftet meg pleide min mann som jobbet i politiet aldri å faste. Han var også medlem av kommunistpartiet. Jeg drev en kafe i Ljubuski, jeg fastet ikke, men jeg var alltid klar over de moralske verdiene ved Ramazan og ved fasten. Jeg husker en kroatisk nabo av oss. Måtte han. Han brukte å komme med

fersk melk til oss. Han var en troende katolikk, men noen år kom han alltid når det var tid for iftar. Da satt han sammen med oss og spiste”.

5.3 Diskusjon og analyse

I forkant av Jugoslavias og i sin helhet kommunismens fall i hovedsakelig de østlige delene av Europa hadde religion vært forbeholdt det private, hjemmet. Religiøs feiring var i stor grad en nedtonet begivenhet. Blant bosniske muslimer fantes det meste. Det var dypt religiøse mennesker som anså religionen som en sentral del av sitt liv. På den andre siden fantes bosniske muslimer som markerte kun sentrale islamske helligdager, som en del av en tradisjon som de hadde tatt med seg videre etter sine foreldre. Videre var det bosniske muslimer som trodde på Gud, men som aldri lærte å be eller utføre de rituelle skikkene på en riktig måte. Til sist hadde man en gruppe bosniske muslimer som erklærte seg som muslimer i en høyst sekulær form og som var selverklærte ateister. Med andre ord var det blant bosniske muslimer et virvar av ulike tilnærminger til religion og praksis (Shatzmiller 1996: 29 – artikkel av Tone Bringa). Denne variasjonen har intervjuene jeg har foretatt til en viss grad vist. Kun en liten del av intervjukandidatene fastet. Av de ti intervjukandidatene som alle kommer fra ulike deler av Bosnia-Hercegovina er det kun to av ti, som sier at de regelmessig eller av og til pleide å faste i Jugoslavia. De resterende åtte intervjukandidatene sier at de ikke fastet, men de fleste gir uttrykk for at ramazan var en betydningsfull begivenhet. Brorparten av dem som ikke fastet oppgir jobb og politisk situasjon som hovedgrunner for manglende faste. Andre oppgir som for eksempel Mesud fra Ključ at fasting og religion generelt aldri ble en betydningsfull del av livet. Dermed ble det heller unaturlig å skulle faste. Refika fra Gacko sier at fasting var noe som hørte generasjonen som vokste opp før Titos Jugoslavia til. I tillegg er det verdt å legge til at nesten alle intervjukandidatene kommer fra urbane deler av Bosnia-Hercegovina. Med det som utgangspunkt er det ikke overraskende at få fastet. Fasting og dyp religiøs praksis var noe som hørte landsbygden til. Hajrudins som vokste opp på landsbygden utenfor Prnjavor der begge foreldrene fastet, men Hajrudin selv flyttet til byen i tidlig alder og fastet aldri selv.

Videre sier fem av ti intervjukandidater at det å faste var noe som hørte kvinnen til. Som kone eller som mor var det hennes ansvar å sørge for den åndelige velstanden til huset. Hun oppmuntrer mannen til å gå til fredagsbønn i moskeen om han ikke jobber og sørger for at barna blir sendt til religiøs undervisning fleste (Bringa 1995: 159). Moren sørget også får å klargjøre mat når fasten skulle brytes ved *iftar*. Kari Vogt beretter i sin bok ”Islam på norsk” fra 2008 om kvinnens helt sentrale rolle ved iftar. Ved et av sine mange besøk ved de ulike muslimske samfunnene i Norge forteller Vogt om iftar: *Etter å ha styrket seg på dadler og vann er forsamlingen klar for ettermiddagsbønn. Det tar ikke mange minutter. Så brettes en stor duk ut over gulvet og måltidet bæres frem. Driftige husmødre har brakt med seg nylagede børe (burek på B/K/S), pide med potetfyll, salat, tomater, små agurker, pannekaker og syltetøy. Söt te kommer i små glohete glass, og frukt er skåret i fine små biter og lagt på fat som sendes rundt* (Vogt 2008: 185). Hvis vi sammenligner med mine informanter fra Bosnia-Hercegovian ser vi mange likheter i forhold til mat og kvinnens rolle. Sannsynligvis vil de bosniske muslimene supplere med egne nasjonale spesialiteter. Men det er også sentrale ulikheter. For eksempel viser informantene at iftar-måltidet alltid ble servert i hjemmet, og aldri i moskeen slik som Vogt beskriver i sin bok. Tone Bringa skriver i sin antropologiske utarbeiding ”Being muslim the Bosnian way” om sine erfaringer etter å ha tilbrakt en lengre periode i en bosnisk landsby på slutten av 1980-tallet. Her får vi bekreftet det de fleste informantene sier om moren eller kvinnen som utførte ritualene ved ramadan. (Bringa 1995: 158). Fasten var forbeholdt kvinnen i huset. Grunnen til at menn ikke fastet fullt så ofte som kvinner, var relatert til at mennene jobbet hardt og lenge (Bringa 1995: 165). Blant mine mannlige informanter er det flere som sier nettopp det. Fasten var for dem som kunne og hadde tid. Så hvis kvinnen ikke jobbet, var hennes oppgave å ta vare på huset, lage mat og til sist sørge for at de religiøse pliktene ble overholdt. Nettopp dette temaet tar Bringa opp i sin bok. I landsbyen som ligger i sentral Bosnia viser det seg at kun tre av de ugifte kvinnene og en av de gifte jobbet utenfor landsbyen. Resten av kvinnene jobbet med jordbruk i og rundt sitt eget hus (Bringa 1995: 52). De kvinnelige informantene mine, de fleste fra urbane deler av Bosnia-Hercegovina, jobbet i stor grad. Hatidza fra Ljubuski eide sin egen kafe. Rajfa fra Ključ jobbet som sykepleier. Izeta hadde sin egen frisørsalong. Dermed var det til forskjell fra kvinnene på landsbygden mindre vanlig å faste. Videre sier Bringa at mennenes oppgave var å utføre den rituelle morgenbønnen,

som markerte slutten på ramadan. Også andre religiøse gjøremål knyttet til moskeen var kun forbeholdt menn. Siden det som oftest var mor som ikke jobbet, var det hennes ansvar å holde på det religiøse sier de flere av intervjukandidatene indirekte. Som intervjuene viser var det altså vanlig at en eller begge foreldre fastet. Det vi må huske på er at foreldrene tilhørte en annen generasjon, og ikke minst en annen politisk tidsalder. Tradisjonen med å faste tok foreldrene med seg fra perioden før det kommunistiske Jugoslavia. Intervjukandidatene mine er nesten alle født på 1950-tallet, og har dermed vokst opp i et helt annerledes politisk system enn det foreldrene gjorde.

Kun Hatidža fra Ljubuški snakker om interetnisk kontakt i form av fellesmåltider ved iftar. Men utifra hennes utsagn virker det som om det ikke var vanlig å omgås sosialt under denne delen av ramadan, men heller mer vilkårlig. Som en oppsummering er det igjen viktig å trekke frem Bringas bok fra 1995. Hennes fire punkter angående ramadan er som følger. For det første er ramadan for de bosniske muslimene et uttrykk for personlig tro og hengivenhet. For det andre blir det sett på som bra og ordet *sevap* blir brukt som et uttrykk i søken på lykke og velsignelse for en selv og familien. Det tredje aspektet med ramadan er å gjenspeile husets moralske sammensveising. Det fjerde og siste punktet er at ramadan er en praksis som er unik og et uttrykk for en muslimsk særegenhet. Et uttrykk for nasjonal identitet vis a vis de andre (Bringa 1995: 169). Men her må vi presisere at Bringa kun skriver om erfaringer fra en bestemt bosnisk landsby der de fleste fastet. Men det er utifra intervjuene grunn til å tro at resultatene hadde vært relativt annerledes hadde Bringas antropologiske arbeid vært utført i en bosnisk by, altså med mennesker som kom fra urbane strøk. For det er nemlig en til tider stor forskjell mellom religiøs praksis i by og landsby. Bringas bok tror jeg viser hvordan, blant andre religiøse plikter, ramadan ble markert der hun oppholdt seg. Sannsynligvis kan man si at det også var slik i andre bosniske landsbyer, i hvert fall liknende. Men for å forstå det bosnisk muslimske aspektet fullt ut, burde man ha hatt en sammenligning mellom religiøs praksis i by og religiøs praksis i landsby. I så måte har intervjuene bevist nettopp den forskjellen.

5.4 Ramazanski Bajram

Ramazanski Bajram (Id al-fitr) er en av to store festivaler som muslimer verden over markerer. Graden av feiring er svært ulik, men meningen forblir den samme. Ramazanski Bajram markerer først og fremst slutten på den en måned lange fasten alle fysisk friske muslimer er forpliktet til å gjennomføre. I 2010 startet fasten 11.august og ble avsluttet 9.september. Neste års faste starter 11 dager tidligere enn årets, så årene som kommer kommer til å bli ekstra krevende, da dagene er lange, og tiden uten mat og drikke kan føles uendelig lang. Familiesamhold, bønn, god mat og sosialt samvær er bare noen av ingrediensene denne festivalen byr på. For mange bosniske muslimer, spesielt i urbane strøk og som vokste opp i et ateistisk og kommunistisk samfunn, var felles familimiddager et av de aller viktigste religiøse uttrykkene under fastebrytningsfesten. Markeringen av samme festival på landsbygden foregikk i en annen tone som vi også skal se etter hvert. Offentlig feiring eller markering kunne potensielt være farlig for familieryktet, jobb og karriere. Forhåpentligvis er dette noe intervjuene skal vise. Videre er målet å finne ut av hvordan informantene feiret og hva de ulike familiene vekt på. Hva spiste og drakk de? Var det vanlig å foreta den rituelle morgenbønnen i den lokale moskeen? Hvordan var forholdet til ikke-muslimske naboer under denne tiden, besøkte de hverandre og ble ikke-muslimene inkludert i markeringen? Hva var kvinnens og hva var mannens rolle i feiringen? Hva med de eldre i huset, oppfattet de fastebrytningsfesten annerledes enn sine barn? Jeg vil også forsøke å finne ut av om det var geografiske forskjeller og om det hadde noen betydning for markeringen hvilken del av landet man kom fra?

Meliha (Banja Luka)

” På Ramazan Bajrams første dag stod jeg tidlig opp sammen med min mor og min tante. Min mor og min tante ba, og ettersom jeg ble eldre deltok jeg også. Min far dro til moskeen der det ble arrangert fellesbønn. Dette var begynnelsen av 1960-tallet. I dagene før hadde vi gjort rent i hus og hage (avlija). Det var svært viktig at alt var rent. Et par dager i forkant av første bajramdag ble det laget både søtt og salt. Men selve symbolet på at bajram var her var når vi laget hjemmelaget limonade. Ingen bajram uten limonade! Det var det første vi drakk. Ellers var det obligatorisk med lepine (små runde brød) som far

alltid kjøpte til oss. Når vi spiste middag første bajramdag brukte vi kun nytt bestikk og nye asjetter. Bajram er noe som hører familien til. Dermed gikk første bajramdag med til å få besøk av nærmeste familie og det ble siden servert fellesmåltid. Når det er sagt så vil jeg si at jeg også var medlem av kommunistpartiet, men jeg følte aldri at det ble komplisert å feire bajram hjemme”.

Hajrudin (Prnjavor)

” Når Bajram endelig kom pleide vi alltid husker jeg å samles i vårt hus, hele familien siden min far var den eldste i søskenflokket. Moren min hadde i forkant laget mat og familien var samlet. I og med at min far ikke jobbet i noe statlig firma kunne han være med oss på bajram. Ellers husker jeg at folk jobbet som om ingenting var skjedd. Under bajram hadde vi lite kontakt med andre ikke muslimer siden landsbyen jeg vokste opp i var helmuslimsk. Senere da jeg vokste opp og flyttet til byen besøkte mine serbiske venner meg og jeg dem under deres høytider. I firmet jeg jobbet i tok folk gjerne med seg rakija, kaker og annet da det var en spesiell anledning som for eksempel en religiøs helligdag.”.

Izeta (Prijeedor)

” Under Bajram stod kvinnene i huset opp først, gjerne så tidlig som 04.00. Det ble da laget hjemmelaget brød og pita. Ellers bestod menyen av bosanski lonac og dolma. Videre pleide i hvert fall vi å lage halva og limonade som en bajramfest ikke kunne være foruten. Forresten var det ikke mulig å ta fri fra jobb de dagene når bajram kom. Min mann jobbet først som lærer senere i hæren. Jeg hadde en frisørbutikk. Det var ikke før de siste par årene før krigen at jeg husker vi tok oss fri fra jobb for å feire bajram sammen første dag. Jeg tror at islamske religiøse helligdager ble neglisjert i min del av landet av både muslimer og styresmaktene”.

Mustafa (Zvornik)

” Min mor gjorde alt klart på forhånd. Det første jeg husker var fra da jeg var rundt 10-12 år gammel. Maten ble laget i forkant og bestod av baklava, pita og andre søtsaker. På selve bajramdagen stod man opp ved daggry. Min mor hadde da for lengst stått opp. Kanskje så tidlig som i 2-tiden. Hun var svært religiøs og ba flere ganger den natten. Kvelden før hadde vi barna badet og lagt frem nye rene klær. Før man gikk i moskeen som jeg gjorde tok vi abdest (den rituelle rengjøringen utført av muslimer før tidebønnene og før håndatering av Koranen). Før vi dro til moskeen ba vi sabah (morgenbønn) hver for oss mine brødre og mor og far. Til moskeen dro jeg sammen med mine brødre og far for bajram namaz. Etterpå dro vi hjem for mat og drikke. Det første alle fikk servert da de kom hjem etter bajram namaz var limonade. Vi gikk ikke inn i huset før vi hadde kysset mor på hånden og i panna. En gammel skikk. Varm pita ventet på oss barna og de voksne drakk kaffe. Deretter ventet fellesmiddag og besøk av gravplasser til døde slektninger. Det ble selvsagt også tid til å besøke eldre slektninger som bestemødre, tanter. Vi fikk godteri og lite penger av dem. Først ut på 1970-tallet hadde vi råd til å kjøpe ordentlige gaver. Da jeg ble eldre endret bajramfeiringen seg betydelig. Da jeg fikk meg jobb var det så vidt jeg rakk å delta på bajram namaz før bussen til jobb kjørte. Det var selvsagt ikke fridag i Jugoslavia da”

Bajro og Refika (Gacko)

Bajro: ” Vi feiret Bajram i det skjulte (latter). Offisiell markering av bajram var forbudt, men det var ingen som kunne forby deg å feire i ditt eget hjem. Vi feiret intimt sammen med familie og venner. Vi spiste god mat og de som kunne laget baklava. For vår del var ikke det rent religiøse så viktig som det at vi holdt ved en tradisjon. Jeg jobbet jo som sagt som direktør i et firma og jeg var medlem av kommunistpartiet så noe markering enn hjemme kunne jeg ikke gjøre. Spesielt hadde vi gode forhold til våre serbiske naboer som vi pleiet mer under bajram. Et ekte og godt naboskap innebærte at alle respekterte hverandres høytider. En god nabo stod deg like nær som en bror. Jeg husker at når serberne feiret sin påske (vaskrs) så ba vi foreldrene våre om å egg slik at vi også kunne male dem for så å bringe dem med oss til skolen” .

Refika: ” Det jeg husker best med Bajram da jeg var yngre er at vi fikk godteri. Ellers samlet venner og familie seg til fellesmiddag. Men om du var i kommunistpartiet kunne du ikke så lett feire Bajram. I Gacko var det mange serbere. De var gode kolleger og naboer. Under bajram fikk vi alltid besøk av dem og vice versa. Assimilasjonen mellom serbere og muslimer i Gacko gikk så langt at jeg husker muslimske familier som også praktiserte enkelte ortodokse skikker. Når den ortodokse julaften var kommet ble den første gjesten i huset den dagen belønnet med en gave. Dette var altså en gammel ortodoks skikk blant muslimer”.

Mesud og Rajfa (Ključ)

Rajfa: ” Da jeg vokste opp var ikke det religiøse det viktigste med Bajram. Det jeg husker best var at vi spiste god mat og kaker. Det var helt klart de eldre i huset som gjorde mest ut av Bajram. Vi som var yngre gjorde ikke noe spesielt ut av det. Det var logisk at for eksempel min mor var den som laget forberedte middag den dagen. Min far jobbet og han kunne ikke markere Bajram annet enn hjemme. Jeg husker spesielt flere episoder da jeg var 9-10 år gammel. Rundt 1970 var dette. Hver bajram ble det der jeg vokste opp arrangert leker for barn. Det var ikke religiøst forbundet, men jeg husker at det alltid var rett før bajram. Det var ingen imamer der eller andre religiøse. Siden sluttet det bare. Etter noen år. Jeg spurte aldri hvorfor”.

Dette er interessant. Kanskje forveksler Rajfa denne aktiviteten for barn med avslutningen av undervisningsåret for barna som deltok i religiøs undervisning, mekteb. For det var nemlig vanlig ifølge Bringa at det ble arrangert leker for barn ved slutten av et mekteb år vanligvis i mai (Bringa 1995: 203).

”Under bajramfesten hadde vi besøk av serbiske naboer. De kom og spiste baklava. De likte baklava svært godt. En episode som jeg husker godt var når en serbisk kollega av meg skulle feire en av sine helligdager som sa hun til sjefen vår at hun måtte til Banja Luka den dagen. Derimot dro hun aldri til Banja Luka, men til foreldrene sine i den samme landsbyen som jeg kom fra like utenfor Ključ. Jeg husker jeg så bilen hennes der da jeg besøkte mine foreldre. Hun måtte altså skjule det fra sin overordnende”.

Mesud: ” Som liten husker jeg lite feiring av bajram i min familie. Min far var medlem av kommunistpartiet. Min mor var uansett den som tok seg av det rent praktiske knyttet til den dagen. Det var dog aldri det religiøse som stod i fokus. Selve bajramfeiringen var aldri en stor religiøs feiring hos oss fordi det ikke var en fridag. Man jobbet som vanlig. Det eneste spesielle var at familien var samlet til et fellesmåltid om ettermiddagen. Vi hadde også besøk av serbiske naboer, likeså besøkte vi dem under deres helligdager”.

Medin (Stolac)

”Som ung husker jeg bajramfesten som en positiv opplevelse. Barn fikk penger av de eldre. Det husker jeg aller best. Senere husker jeg at familien var samlet og at mange hyggelige stunder ble delt. Moren min jobbet ikke og hun laget all mat den dagen. I Jugoslavia var det ikke mulig å markere bajram på arbeidsplassen sin for eksempel. Kolleger gratulerte hverandre, alt annet som ble gjort foregikk innenfor huset fire vegger. Ellers så var det ingen som forbød deg å feire bajram, ,men du måtte bare gjøre det privat. Min far var medlem av kommunistpartiet og hadde en statlig jobb slik at han ikke alltid deltok i markeringen av bajram grunnet jobbsituasjonen”.

Hatidža (Ljubuški)

” Min mor var sterk i troen og oppretholdt den islamske tradisjonen på den tiden. Før selve bajramfestens første dag ble huset og avlijaen vasket grundig. På selve dagen stod alle i familien tidlig opp og tradisjonen var at barna skulle ha på seg nye klær. Det var mennene som dro i moskeen første bajramdag. Andre dag gikk til besøk av gravene til døde familemedlemmer. Siden var familien samlet til et stort fellesmåltid som min mor og hennes søstre stod for. Pita,baklava, og sarma tod på menyen. Alt som hadde med bajram å gjøre foregikk i huset. Du vet kommunistene var svært overfølsomme overfor forsøk på offentlig markering av bajram. Folk som var kommunister kunne ikke feire noe religiøst. Hver gang det var bajram kom kroater til kafeen min og spurte om jeg hadde baklava. Dermed sørger jeg for at jeg hadde det. Så fikk de alle når de kom og spurte. Det var mange kroater i Ljubuski før krigen, mens serbere var det få av maks 4-5 familier”.

5.5 Diskusjon og analyse

Hvilke fellesnevner finner vi i måten bosniske muslimer markerte islamske religiøse helligdager på i Jugoslavia? Med bakgrunn i intervjuene kan det virke som om alle informantene på en eller annen måte, i mer eller mindre grad, markerte/feirte fastebrytningsfesten. Selv om det politiske systemet var ateistisk og flere av informantene forteller om svekkede muligheter for en karriere innenfor det kommunistiske hierarkiet ved offentlig religiøs aktivitet, holdt de fleste på tradisjonene sine privat. De fleste informantene var klar over ”farene” ved å offentlig vise religiøs tilhørighet, men det virker ikke som det var et forbud mot selve praksisen og det virker heller ikke som om noen i det hele tatt vurderte å ”avlyse” feiringen. Forskjellene lå heller i graden av feiring. Til eksempel nevner informanten Medin at familien kunne være splittet i forholdet til bajram feiring. Medin sier at faren hans ikke alltid deltok i selve markeringen, i de fleste tilfeller familiemiddag. Medin oppgir jobben til faren som hovedårsak. Mesud er inne på noe av det samme, grunnet jobb var det vanskelig å kombinere den med bajram spesielt for mannen som jobbet. Det er også et tydelig generasjons sprik mellom informantene og deres foreldre. Det virker som om foreldrene hadde et tettere personlig forhold til religionen enn hva deres barn skulle vise seg å ha. Hatidža sier at moren var sterk i troen. Generelt sett var det kvinnens rolle ofte kvinner født på 1920-tallet som stod for det religiøse.

Det som går igjen blant informantene er kvinnens eller morens rolle. Moren er den som står bak matlagingen i forkant av bajramfesten, åtte av ti informanter sier det. Moren i huset er også den som tar seg av det religiøse som for eksempel bønn. Derimot ble det i mange tilfeller lagt vekt på praksis istedenfor personlig tro eller overbevisning. Kvinner var helt klart mer pliktoppfyllende i synet på religiøse festivaler, selv om eldre mennene også aktivt deltok (Bringa 1995: 160). Selv om urbane kvinner tok på seg ansvaret for matlagingen hjemme, kommer kvinnens rolle nok enda mer til syne i landsbyene der for eksempel styresmaktene ikke kunne opprettholde konstant overvåkning på samme måte som i byene. Menn ble gjerne mer religiøse ettersom de ble eldre og pensjonerte seg fra arbeidet. Delvis skyldtes dette en forberedelse for døden, men også å gjøre opp for manglende religiøs aktivitet som yngre. Når en mann pensjonerte seg fikk han mer tid til

de religiøse gjøremålene som bønn og fast moskeebesøk. Dette var gjerne umulig for dem mens de fortsatt var i arbeid på de høyst sekulære offentlige arbeidsplassene. Man kan gjerne si det slik at menn ble mer som kvinner ettersom de ble eldre, mer religiøs observante (Bringa 1995: 164-65). Men det er kun i hjemmet at moren har det overordende ansvaret under fastebrytningsfesten. I moskeen til bønn er det bare menn som er tilstede. Intervjuene viser dog at få av informantene dro til moskeen for bønn i forbindelse med bajram. Mustafa fra Zvornik var en av dem. Hatidža og Meliha nevner også bønn, men ikke i moske. Det var ikke vanlig at kvinner deltok ved bønn sammen med mennene. De kunne, men i et adskilt område i moskeen. Årsaken til få av mine informanter faktisk dro innom moskeen første bajramdag tror jeg kan forklares av by – landsby forholdet. For mens Bringa sier at moskebesøk i landsbyen nærmest ble oppfattet som en selvfølge ser vi at i byen var tilstanden helt annerledes, Av de ti intervjukandidatene er det kun tre som sier at en eller flere i familien dro til moskeen på første bajramdag for bajram namaz bønnen. Det tyder også på at jobb kunne hindre flere i å delta på morgenbønnen bajram namaz, noe Mustafa fra Zvornik bekrefter i sitt intervju. Arbeidstiden gikk ikke akkurat hånd i hånd med bønnetidene. Det virker ikke som om det er noen geografiske eller by/landsby ulikheter i forhold til hyppighet angående moskebesøk under bajram namaz blant mine informanter, men nå var de fleste fra byen uansett. En annen viktig faktor hos de fleste av intervjukandidatene er det familiære samholdet. Fellesmåltid sammen med den nærmeste familien blir oppgitt av ti av ti informanter som en bindende faktor. Familien må kunne sies å være den viktigste fellesnevneren. Det virker også som om den første bajramdagen hos de fleste ble viet den nære familie. Dernest spiller naboene også en viktig rolle da flere omtaler naboene som en naturlig del av en bajram feiring, dog andre dag. Sosialt samvær med naboene uansett religion virker å ha vært ganske vanlig. Kun Hajrudins foreldre som vokste opp i en helmuslisk landsby var uten kontakt med ikke muslimer. Det virker som om den religiøse toleransen og sosial omgang med naboer med en annen religion var mer normalt i byene enn landsbygden. Bringa skriver fra sin landsby som hun kaller ”Dolina”; *Ved en anledning fikk de muslimske barna i Dolina påskegg fra sine katolske naboer. Dette ble ikke godt mottatt av faren til en av de muslimske barna som passet på å påpeke at det var ikke deres skikk å gjøre slik, det var de andres skikk (katolikker).* (Bringa 1995: 79). Bringa nevner flere liknende episoder. Uten at man skal generalisere for mye virker det

som om toleransne knyttet til interetnisk kontakt ved religiøse hlytider var høyere i byene som i stor grad var multietniske. Byene var i større grad multietniske, i motsetning til landsbyene ofte var bebodd av en etnisk eller religiøs gruppe. Videre er maten det helt essensielle i enhver bajramfeiring. Ulike retter blir nevnt, men baklava går igjen i fire av intervjuene. Det er uansett på sin plass å påstå at selv om de resterende seks informantene ikke nevner baklava eksplisitt, så kan man regne med at den ble laget. Det ble laget bosnisk pita i flere varianter, halva (en sukkeraktig tørrkake) og andre spesialiteter. Huset og avlijaen (område rundt huset, hagen) skulle være stelt. En annen for meg ukjent tradisjon er limonaden. Tre av informantene nevner den på lik linje med baklavaen. Mustafa, Izeta og Meliha påpeker tradisjonen med limonade. Alle de tre informantene er fra delen Bosnia uten det egentlig nødvendigvis betyr noe. Hverken familiene fra Ključ eller Prnjavor nevner limonade som en viktig ingrediens, i likhet med familiene fra Hercegovina. Personlig hadde jeg aldri hørt om denne noe spesielle tradisjonen.

5.6 Kurban Bajram og Hajj

Ved siden av fastebrytningsfesten er offerfesten den andre årlige festivalen muslimer verden over markerer. Offerfesten markerer avslutningen av hajj (pilegrimsreisen) i måneårets tolvte og siste måned. Dette til minne om Abraham (Ibrahim) som som var villig til å ofre alt for Gud, til og med sin egen sønn. Fortellingene om Abraham er nært forbundet med hajjritualene, og pilegrimsferden avsluttes med et dyreoffer (i mange tilfeller en sau) som tegn på den enkeltes lydighet og offervilje. Samtidig utføres offer over hele den muslimske verden (Vogt 2008: 201). Hajj eller pilegrimsreisen til Mekka er en av livets store opplevelser for muslimer verden over. I oppgaven skal vi se om det var mulig å reise til Mekka fra et ateistisk dog ikke lukket Jugoslavia. Var det problematisk å reise og eventuelt hvorfor? Under dette temaet har jeg også ønsket å høre hvordan bosniske muslimer feirte festivalen offerfesten i Jugoslavia. Ofret de dyr til ære for Gud selv i et kommunistisk land som Jugoslavia? Hva gjorde de så med kjøttet? Ble det spist av de enkelte familiene eller delte de kjøttet med sine naboer og andre i samfunnet som ikke hadde det så godt rent materielt sett? Ifølge Vogt er det faren i huset som skal stå for slaktingen av dyret. Var det slik? Hvilken andre tradisjoner hørte med offerfesten og ikke minst pleide folk å dra til Mekka for den viktige pilegrimsreisen?

Hatidža (Ljubuški)

” Ved kurban bajram kom det alltid en mann til oss og slaktet en sau på vegne av vår familie. Deretter delte vi ut kjøttet til naboer, også ikke muslimer. Dette var en livslang tradisjon som min mor holdt ved. Men det var ikke alle muslimer i Ljubuski som gjorde dette. Noen hadde ikke råd, andre turde ikke på grunn av frykt for å miste jobb hvis de ble sett å gjøre slike religiøse skikker. Hajj var det ytterst få som hadde råd til å dra på fordi det kostet mange penger. Jeg vet om enkelte familier i Ljubuski som sparte penger hele livet slik at de en dag skulle kunne reise, eller faren i huset var den som oftest dro. Generelt sett svært få uansett”.

Medin (Stolac)

” Kurban bajram handlet for oss om å gi til dem som hadde mindre. De som hadde råd til å betale betalte for å få en sau slaktet. Kjøttet ble så delt ut til dem som var dårligere stilt. Som oftest var det de yngste i familien som delte ut kjøttet. Det som ble igjen beholdt man selv. Jeg vil påpeke at slaktingen gjorde vi ikke selv, men betalte en mann utenfor Stolac som gjorde det for oss. Såvidt jeg husker gjorde vi ikke dette hvert år. Egentlig ble ikke denne skikken praktisert så ofte blant muslimene i Stolac. På hajj dro jeg aldri selv eller noen i min familie, men det var et relativt vanlig fenomen før krigen. Det var ikke noe problem og mange fra Stolac vet jeg dro”.

Mesud og Rajfa (Ključ)

Rajfa: ” Kurban bajram hos oss skilte seg ikke så mye fra bajramfesten etter endt ramadan. Det store skillet lå i at vi slaktet en sau. Kjøttet delte vi ut til de fattige. Vi som vokste opp på landsbygda og hadde husdyr kunne lettere gjøre denne religiøse akten enn dem fra byen. Vi behøvde ikke å betale, men ble betalt av andre for at min far for eksempel skulle slakte en sau. På pilegrimreise dro ingen fra min familie, men hvert år

reiste noen fra vår landsby der jeg vokste opp eller fra en av nabolandsbyene. I så fall betalte man penger til det islamske fellesskapet som ordnet med billett og transport”.

Mesud: ” Aldri aktuelt. Jeg vet ikke om noen som dro på hajj fra Ključ, men det var sikkert noen som gjorde det. Som jeg sa tidligere spilte aldri religionen en stor rolle i mitt liv og jeg tenkte aldri i de baner”.

Izeta (Priјedor)

” Kurban bajram i Priјedor skilte seg ikke så mye fra ramadan bajram bortsett fra slaktingen av en sau. I Priјedor var det vanlig å slakte to sauer. En for de levende og en for de døde. Kjøttet fra sauen for de døde ble delt ut til alle i nabolaget. Uansett etnisk tilhørighet, religion eller økonomisk situasjon. Slaktingen av begge sauene skjedde som oftest på kurban bajrams første dag. De som slaktet sauen for de levende slaktet den for den generelle lykke og velstand for sin familie og hus. Deretter ble kjøttet på nytt delt ut til dem som ikke hadde fått første gang. Bestefaren min dro på pilegrimsreise to ganger faktisk! Men dette var på 1920-30 tallet altså før Jugoslavia. Ellers vet jeg om svært få som faktisk dro fra Priјedor, bare en som jeg kan huske. Ingen fra min familie uansett”.

Hajrudin (Prnjavor)

” Før min far døde var det hans oppgave å slakte en sau på den religiøse måten sauen skulle slaktes på. Etter at han døde var det min mor som overtok ansvaret, ikke av slaktingen per se. Hun betalte en mann som gjorde det for henne. I den senere tid da jeg ble voksen videreførte jeg ikke den tradisjonen, men mine brødre gjorde så. Jeg har fortsatt til gode å gjøre dette, men nå har jeg aldri vært spesiell religiøs. Faren min hadde et stort ønske om å dra på hajj, men han hadde ikke råd. Derimot vet jeg om en del mennesker fra Prnjavor som dro. Så lenge man hadde pengene var det ikke noe problem. Man betalte til det lokale islamske fellesskapet og siden dro man fra Sarajevo”.

Meliha (Banja Luka)

” Når kurban bajram kom var det min far som slaktet sauen. Søsteren min og jeg delte så ut kjøttet i nabolaget. I vårt nabolag hadde vi et par kristne familier. De var ikke ortodokse eller katolikker. Men uansett delte vi ut kjøtt også til dem, altså uansett religion. Vi satt aldri folk i bås fordi at de tilhørte den eller den religionen, men hvordan de var som mennesker. Disse kristne i vårt nabolag hadde kanskje litt dårligere råd enn hva som var det generelle bildet. Mange muslimer fra Banja Luka dro også på hajj. Min far hadde planer om å dra, men dro aldri. I så fall var det via det lokale islamske fellesskapet som til sist arrangerte en slik tur uten problemer”.

Bajro og Refika (Gacko)

” Ja, vi som familie betalte alltid for slaktingen av sau. Dette ble gjort foran hver kurban bajram. Det var aldri jeg som foretok selve slaktingen, men jeg hadde en bekjent som bodde i en landsby utenfor Gacko som jeg betalte. Han slaktet så sauen og jeg fikk kjøttet levert på døren. Jeg må si at folk dro gjerne vekk fra selve byen Gacko for ikke at de skulle bli sett drive på med religiøs aktivitet. Spesielt dem med enten politiske eller andre embetsposisjoner, inkludert meg selv. Men aldri opplevde jeg noen ubehageligheter i forbindelse med slaktingen av sau. Det ble aldri stilt spørsmål. Etter at kjøttet var på plass tok vi en del selv, mens resten ble delt ut til naboer som i vårt tilfelle nesten bare bestod av serbere”.

Bajro og Refika: ”Når det gjelder hajj så var det svært få som fikk muligheten til å reise. Først og fremst handlet det om penger. Folk hadde ikke råd til en så lang reise. Det kostet mange penger. For det andre var det bare spesielt religiøse som dro, de var spesielle. Folk flest i Gacko var ikke slik. Uansett dro man så gjorde man det fra Sarajevo antar jeg, og via det islamske fellesskapet”.

Mustafa (Zvornik)

” Min far (rahmetli) tok seg personlig av slaktingen av en sau. Alltid pleide han å kjøpe en sau et par måneder før den skulle slaktes. Det var et mål om at vi barna skulle bli glad i den sauen og passe godt på den før den ble slaktet på kurban bajrams første dag. Det var

trist når den dagen kom, men likeså meningen med det hele. For det var jo på denne måten Ibrahim (Abraham) ville ofre sine eneste sønn til ære for Gud. Gud lot ham ikke gjøre det og valgte heller en sau som et passende offer. Før selve slaktingen var det viktig at man foretok de riktige religiøse renhetsritualene. Deretter ba man en bønn før og underveis selve akten. Flere ganger som liten var jeg med min far når han slaktet sauene. Kjøttet delte vi ut til familie og venner. Vi så ikke på hvilken religion personen tilhørte. Det var ikke i tråd med budskapet. Da jeg ble voksen overtok jeg ikke slaktingen etter min far, selv om det er meningen at faren i huset skal gjøre det. Men jeg gjorde det aldri. Dog betalte jeg for slakt andre steder og for at andre skulle gjøre det for meg. Min far var heldig nok til å foreta pilgrimsreisen, men det var i ung alder og før Titos Jugoslavia. Jeg tror han dro i 1935. I kommunist Jugoslavia var det ikke forbudt og jeg tror heller ikke det ble sett på som mistenkelig, men man trengte penger”.

5.7 Diskusjon og analyse

I følge Kari Vogt og boken hennes ”Islam på norsk” er det mannen i huset sitt ansvar å slakte sauene før offefesten. Slik var til en viss grad tilfelle i Bosnia-Hercegovina ifølge intervjuene. Hajrudins (Prnjavor) far slaktet sauene med sine egne hender som foreskrevet er, det samme gjorde faren til Mustafa (Zvornik) og Meliha (Banja Luka). Hverken Hajrudin eller Mustafa virker å ha tatt arven fra sine fedre videre med seg. Langt mer vanlig var det å betale andre (profesjonelle slaktere) som gjorde jobben for dem. Fårekjøttet ble så tilbredt og delt i mindre biter og overtatt av familien som hadde betalt for slaktingen. I følge forskriftene i Koranen tillempes altså ritualer på dette punktet. En av grunnene til at så få av informantene faktisk selv tok seg av slaktingen er at det ikke var uten videre vanlig å eie et husdyr spesielt om man bodde i byen. Dessuten måtte man ha det levende dyret plassert en plass før slaktingen. En annen grunn kunne være at det tross alt var nødvendig med en viss teknikk og erfaring å faktisk slakte et dyr på den rituelle måten inkludert bønn. Videre sier alle informantene at deler av kjøttet beholdt de selv til middag, men de restende delene ble delt ut i nabolaget både til ikke-muslimske naboer og andre. Hovedpoenget med å del ut kjøtt er at andre som ikke har muligheten til å slakte en sau skal ta del i feiringen likevel. Andre beskriver å dele ut kjøttet til de fattige. Spørsmålet er hva som lå bak kriteriene for å regne noen for fattig. Var det å ikke ha råd

til å betale for slaktingen av en sau, eller fattig i den forstand at vedkommende ikke hadde god råd året gjennom. Det gir ifølge Koranen *sevap* (en handling som Gud liker). En digresjon i intervjuene er at Izeta fra Prijedor snakker om at hennes familie slaktet to sauer istedenfor en. En for de døde og for de levende. De fleste familier slaktet et dyr og det var nok for mange i tråd med de økonomiske mulighetene.

Ellers skiller offerfesten seg ikke så veldig mye fra fastebrytningsfesten i forhold til det rent familiære. Det virker ikke som om det var så veldig omdiskutert i forhold til myndighetene foruten at de fleste av informantene dro vekk fra byen eller fikk et dyr slaktet på landsbygden utenfor allmenhetens øyne. Når det gjelder pilegrimsreisen til Mekka er det ingen av informantene mine som har utført ritualet. Men flere av informantenes foreldre eller besteforeldre reiste på hajj. Det gjelder faren til Mustafa fra Zvornik og bestefaren til Izeta som begge dro før Titos Jugoslavia. Problematikken lå som oftest ikke i forholdet til styresmaktene, eller viljen til å reise. Men det var dyrt og reisen var lang. De fleste hadde ikke råd til å betale for fly eller bus som fremkomstmiddel. I og med at det islamske fellesskapet stod bak en eventuell pilegrimsreise kan vi tolke det som at kommunistene godtok avviklingen av det religiøse ritualet. Det islamske fellesskapet ble helt sikkert overvåket og myndighetene hadde nok god kontroll på hva som foregikk. Jugoslavias nære kontakt med den islamske verden via organisasjonen av alliansefrie stater fra og med midten 1950-tallet bidro nok til uproblematisk reise til Mekka. Men det er lite sannsynlig at muslimske embetsmenn og muslimer ellers i det kommunistiske apparatet kunne utføre pilegrimsreisen om de ønsket det.

6.Ritualer

6.1 Omskjæring av guttebarn

Omskjæring eller sunnet som er det arabiske uttrykket er uten tvil det eldste kirurgiske inngrepet i verden. Omskjæring av guttebarn er en praksis som med stor sikkerhet kan dateres tilbake til egypternes rike flere tusen år tilbake i tid (Doyle 2005: 279). Skikken er altså langt eldre enn islam. Omskjæring markerer religionstilhørighet og uttrykker både religiøs og kulturell identitet (Vogt 2008: 210). Statistikk viser at omskjæring i dag er det

mest vanlige kirurgiske inngrepet i verden med 77% av alle amerikanske menn og gutter omskåret. I Skandinavia og Storbritannia er tallet 3-4%. På verdensbasis regner man med at en tredjedel av alle gutter og menn er omskåret (Doyle 2005: 279). Blant muslimer i Norge har antallet omskjæringer vært økende. Fra syv guttebarn omskjåret i Oslo i 1974 til dagens cirka seks til syv hundre per år i Norge (Vogt 2008: 211). Omskjæring er ikke bare en religiøs og tradisjonell ritual, men også medisinsk fordelaktig da det kan hindre urinveisinfeksjoner spesielt de første leveårene, samt bidra til å minske risikoen for seksuelt overførbare sykdomer (Sahin, Beyazova, Atatürk 2003: 275). Omskjæring av guttebarn er en generelt akseptert handling i sterk kontrast til omskjæring av jenter som mange mener bryter med intergriteten til den menneskelige kroppen (Rath, Penninx, Groenendijk, Meyer 2001: 54). I Norge ble omskjæring av jentebarn forbudt ved lov i 1995 (Vogt 2008: 212). I dag er det hovedsakelig muslimer og jøder samt mange stammer i øst og vest Afrika som praktiserer omskjæring av guttebarn som et ledd i deres kulturelle og religiøse tradisjon. For muslimene er omskjæring viktig for å hedre Ibrahim (Abraham) som en av grunnlegerne av islam og som den første muslim til å bli omskåret. Profeten Muhammed instruerte sitt følge til å omskjære sine guttebarn syv dager etter fødselen. Det er enkelte varisajoner rundt om i den islamske verden angående når ritualet skal fullføres, men de fleste holder seg til at barnet bør omskjæres før det har fylt ti år og i hvert fall før puberteten inntreffer. Enkelte mener også at omskjæringen bør utsettes til barnet kan huske noe fra begivenheten (Vogt 2008: 211). Som intervjuene vil vise var det i utgangspunktet to måter å foreta en omskjæring på blant bosniske muslimer. Via en kirurg på et sykehus, noe som var spesielt vanlig i Jugoslavia fra og med slutten av 1970-tallet og utover. På landsbygden og i mange av de store bosniske byene var dog den tradisjonelle måten mer vanlig fra andre verdenskrig og flere tiår frem i tid. *Berberen* er navnet på en tradisjonell ikke-medisinsk personell omskjærer som gjerne reiser rundt fra sted til sted for å foreta den rituelle omskjæringen. Fra et rent medisinsk synspunkt er dette ikke en akseptabel handling da slike inngrep av ufaglærte kan øke faren for infeksjoner og andre komplikasjoner. Hovedfokuset på hva jeg har ønsket å finne ut av gjennom de ulike intervjuene og tilnærmingen til omskjæring som et ritual er når selve inngrepet ble foretatt og hvem som utførte det? Vil vi se ulikheter mellom mellom to generasjoner som far og sønn i forhold til hvordan og hvem som foretok inngrepet? Til sist skal intervjuene vise om det var politisk ukorrekt å omskjære sine guttebarn? Var det

forbudt eller var det politisk ikke ”heldig” å bli sett på en som lot seg binde av religiøse ritualer i et ellers ateistisk samfunn. Dette er hva intervjukandidatene har svart:

Hatidža (Ljubuški)

” Omskjæringen av vårt guttebarn ble foretatt hjemme da han var 6 år gammel. En berbo kom og det hele ble altså gjort hjemme hos oss i Ljubuški. Det var sjeldent at slike inngrep ble gjort på sykehus. Men de som var kommunister og som hadde posisjoner tok ofte med seg barna sine til andre byer som Sarajevo og Mostar. De ønsket å skjule at deres barn ble omskjært. På den ene siden fryktet de at de ville sette sine jobber og posisjoner på spill, på den andre siden ønsket de å videreføre en liten del av sin religiøse arv. Rett før krigens utbrudd husker jeg at det i Ljubuški var flere og flere muslimer som lot seg omskjære. Gutter helt opp i 15-16 års alderen som ikke hadde blitt omskjært som små. Sykehuset i Mostar dro foreldrene dem gjerne til. Like før krigen fryktet ikke folk lenger det å utføre religiøse ritualer”.

Medin (Stolac)

” Jeg husker ikke nøyaktig hvor gammel jeg var da jeg ble omskjært, men kanskje var jeg rundt 5-6 år gammel. Min far tok med meg til Sarajevo og jeg ble omskjært der av en berbo. Hvorfor vi reiste til Sarajevo har jeg ikke peiling på, men det passet seg vel bedre å gjøre det der. Jeg fikk noen penger og berberen som utførte ritualet ble også betalt”.

Mesud (Ključ)

” Jeg ble omskjært da jeg gikk i fjerde klasse på barneskolen. Jeg husker at jeg ble lovet penger og en ny sykkel. Det var ingen som sa ifra på skolen om at jeg skulle omskjæres. Plutselig var jeg borte fra skolen noen dager uten at noen visste hva som foregikk. Min bestefar tok med meg til en landsby utenfor Ključ der jeg ble omskjært av en berbo. Slik var vanlig prosedyre da jeg vokste opp”.

Rajfa (Ključ)

” Som sykepleier husker jeg at vi aldri hadde med omskjæringer å gjøre på sykehuset før utpå 1980-tallet. Da minnes jeg at to av mine nevøer dro til sykehuset i Jajce der en operasjon ble utført av en kirurg på sykehuset der. Jeg tror at det ble mer vanlig og liberalt å utføre omskjæringene på sykehus i andre halvdel av 1980-tallet”.

Refika (Gacko)

Hvis du var muslim og medlem av kommunistpartiet eller direktør i et firma og det ble kjent at du lot ditt guttebarn bli omskåret fikk du problemer. Man ville helt sikkert blitt kastet ut av partiet. Våre barn født på 1980-tallet ble omskåret på et sykehus. Da jeg vokste opp på 1960-tallet var ikke dette vanlig. Siden jeg ikke var medlem av kommunistpartiet tok jeg det på min kappe om noe skulle skje når barna mine ble omskjært. Det var farlig for karrieren, men selvsagt ikke farlig på noen annen måte”.

Bajro (Gacko)

” Da jeg var liten ble jeg omskåret av en berbo, jeg kan ikke huske hvor gammel jeg var, men siden jeg ikke husker det må jeg ha vært under ti år. Da mine barn ble omskjåret dro jeg til Zelengora (fjell på grensen mellom Bosnia og Montenegro) sammen med mine arbeidskolleger slik at jeg ikke skulle få problemer på jobben. Min kone tok seg av alt egentlig uten min viten”.

Mustafa (Zvornik)

” Personlig ble jeg omskjært da jeg var ti år gammel. Det var en berbo som kom til huset vårt og det ble gjort uten noen andres viten utenom min egen familie. Som liten gutt på 1950-tallet ble jeg fortalt at myndighetene forfulgte mennene som omskjærte muslimske guttebarn, berberne. Det var forbudt med omskjæring frem til 1960-tallet. Folk gjorde det selvsagt uansett, privat, skjult og borte fra offentligheten. De fleste som sendte bort barna sine var kommunister. De stod i fare for å miste jobber og karrierer. Grunnloven av 1974 tror jeg gav muslimene retten til å omskjære sine barn på sykehus under sanitære forhold”.

Izeta (Prijeđor)

” Min første sønn ble omskjært på et sykehus av en serbisk kirurg da han var bare noen år gammel. For at det ikke skulle være opplagt at han skulle omskjæres skrev legen at sønnen vår hadde en urinveisinfeksjon slik at en omskjæring var nødvendig. Han hadde selvsagt ikke en urinveisinfeksjon. Vi sa ingenting til noen om omskjæringen. Først noen uker senere holdt vi en privat fest uten at det var spesifisert fra vår side om at omskjæringen var grunnen til festen. Vår andre sønn ble også omskjært på et sykehus. Han var cirka et år gammel. Nok en gang var det samme serbiske kirurg, forøvrig en bekjent av oss som rett ut spurte oss om hvorfor vi ikke omskjærte vår andre sønn. Han sa gi ham til meg og vips så var han omskjært. Det var folk i Prijeđor som valgte å offentliggjøre omskjæringen av deres barn, men de fikk advarsler både på jobb og fra naboer. Medlemmer av kommunistpartiet kunne aldri gjøre slike ting offentlig”.

Hajrudin (Prnjavor)

” Jeg tror at 90% av dem som ble omskjært før 1980 ble omskjært av en berber. Enten privat eller en annen plass der en berber var tilgjengelig. Slik var det i mitt tilfelle. Jeg var åtte år gammel for jeg husker at jeg nettopp hadde begynt på skolen. Utover 1980-tallet ble det mer og mer vanlig å omskjære barna sine på sykehus på grunn av sanitære årsaker. Hvis jeg hadde fått et guttebarn ville jeg aldri latt han bli omskjært av en berber, men på et sykehus”.

Meliha (Banja Luka)

” Min sønn som ble født i 1974, ble omskjært seks år gammel på et sykehus. Planen derimot var at han skulle bli omskjært av en berber forøvrig onkelen til mannen min. Men denne berberen var på det tidspunktet så gammel slik at det ikke var mulig å få til. Men omskjæringen foregikk ba vi dova i hjemme hos oss og fest ble gjort i stand. Vi hadde en svært ubehagelig opplevelse i forbindelse med omskjæringen av sønnen vår. Kirurgen, en

serber, nektet å utføre operasjonen fordi at han mente at vi gjorde det av religiøse årsaker. Det gjorde vi jo”.

6.2 Analyse og diskusjon

Selv om omskjæring ikke er obligatorisk ifølge islam er det en bred tradisjon blant muslimer. Gjennomsnittsalderen for utføringen av omskjæring blant mine intervjukandidater og eventuelt deres guttebarn var ca 6 år. I betraktning må man ta med at enkelte ikke nøyaktig husket hvor gamle de var da de ble omskåret. Men med stor sikkerhet kan man konkludere med at alle mannlige intervjukandidater og eventuelt deres guttebarn ble omskåret før puberteten inntraff, og de fleste også før fylte ti år som foreskrevet er. En vitenskapelig artikkel og undersøkelse om omskjæring blant muslimske guttebarn i Tyrkia viste at også her var gjennomsnittsalderen 6 år. Hvem som utførte omskjæringen er også intereessant å finne ut av. For som intervjuene har vist er det to måter som har vært aktuelle som jeg har vært inne på tidligere. Den ene og særlig aktuell i 1980-årenes Jugoslavia var gjennom et kirurgisk inngrep på et sykehus. Den andre metoden og ifølge intervjukandidatene den mest vanlige var gjennom en ufaglært kalt berber. Vanlig var det for eksempel at faren født på 1950-60 tallet ble omskåret på den tradisjonelle måten av en berber, derimot ble eventuelle guttebarn av faren født på 1980-tallet omskåret på sykehus. Undersøkelser i Tyrkia viser at ettersom utdanningsnivået blant foreldre ble høyere falt samtidig tallet på tradisjonelle omskjæringer. Jeg tror at også det kan gjelde for Bosnias del. For det var ikke vanlig med en universitetsutdannelse blant bosniske muslimer før annen verdenskrig. Skolen var ifølge Bringa et av de sterkeste kortene Jugoslavia som et land hadde (Bringa 1995:). Tyrkia er et sammenlignbart land med Bosnia-Hercegovina da det i begge land råder en sekulær og tradisjonell tilnærming til religionen islam, særlig i byene. Undersøkelser i Tyrkia på begynnelsen av 2000-tallet viser at kun 13% av de nyfødte var blitt omskåret gjennom den tradisjonelle måten altså via en berber. Ifølge undersøkelsen svarte 84% av de spurte at hovedårsakene for omskjæringen var religion og tradisjon. Bare drøye 15% anså de medisinske fordelene som det primære.

Et tilleggs aspekt som undersøkelsen i Tyrkia ikke kan vise er den rent sosial-politiske. Jugoslavia som et kommunistisk og ateistisk samfunn bidro til at mange bosniske muslimer dro avsted til landsbygden eller utenfor sin eget hjemsted da guttebarnet skulle omskjæres. Frykten for jobb, karriere og omdømme bidro til at omskjæringen ofte ble holdt skjult og snakket lite om. Medin fra Stolac dro til Sarajevo, uvisst av hvilke grunner men langt fra sitt hjemsted. Mesud fra Ključ "forsvant" plutselig fra skolen i noen dager under omskjæringen som han selv sier ble foretatt i en landsby utenfor hans eget hjemsted Ključ. Bajro fra Gacko sier at han var direktør i et statlig firma og dermed utsatt for reel fare for jobb og karriere om det ble kjent at hans sønn ble omskåret. Bajro sier at han dro fra byen da sønnen ble omskåret. På denne måten kunne kona som ikke var partimedlem ta seg av omskjæringen, samtidig som Bajro ikke kunne lastes for "ugjerningen" som direktør da han åpenbart var uvitende om hendelsen. Hatidža fra Ljubuški mener at grunnen til at mange skjulte omskjæringen av egne barn var på grunn av partimedlemskap og generell frykt for sosial relaterte represalier. Åpenbart var det politisk ukorrekt skal man dømme utifra intervjuene. Alle intervjukandidatene kommer inn på problematikken knyttet rundt jobb, partimedlemskap og rituell/religiøs praksis i dette tilfellet i form av omskjæring. Interessant er det at selv om omskjæring bar med seg en viss risiko for represalier, så virker det som om de aller fleste var fast bestemte på at ritualet skulle utføres. Det virker ikke som om andre alternativer var aktuelle. Som en del av kommunistapparatet måtte mange av de bosniske muslimene være medlemmer av partiet. Å være medlem av partiet var ikke forenelig med å ivareta religiøse tradisjoner og dermed også umulig å ta del i religiøse oppgaver. (Bringa 1995: 75). Riktignok nevnes ikke omskjæring i Koranen og det er heller ikke forbundet med religion. Men siden det bare er bosniske muslimer som lar sine guttebarn bli omskåret tolkes ritualet gjerne som en del av religiøs praksis i Bosnia-Hercegovina vis a vis kristne katolikker og ortodoks kristne. De aller fleste av mine mannlige intervjukandidater ble omskjært på den tradisjonelle måten av en berber.

6.3 Ekteskap

Perioden mellom de to verdenskrigene (1918-1940) var det første Jugoslavia var preget av rettslig kaos. Spesielt gjaldt dette i familieretten. Konfliktene mellom ulike tolkninger av loven i de forskjellige delene av landet og forholdet mellom de religiøse institusjonene og staten preget bildet. Jugoslavia bestod da av seks rettslige territorier som alle hadde egne tolkninger av familieretten. Blant Bosnia-Hercegovinas muslimer ble ekteskapet regulert av den religiøse domstolen. Det var normalt at de ulike religiøse institusjonene regulerte alt innen familieretten (Sarcevic 1981: 318). De religiøse domstolene virker å ha hatt all makt i et ellers uoversiktlig system. Dermed var det hverken problematisk eller uvanlig å inngå ekteskap kun regulert av de religiøse domstolene.

Det sekulære giftemålet i kommunist-Jugoslavia mellom 1945-91 foregikk som oftest i byens rådhus. Så om en bodde på landsbygda, bar det inn til byen for den borgerlige vielsen. To vitner var tilstrekkelig for at ekteskapet skulle kunne inngås og dermed også være gyldig. Brudeparet kunne, men måtte ikke være kledd for anledningen. Jeg velger å tro at de fleste valgte å ha på seg de fineste klærne for anledningen. Selve seremonien i rådhuset ble som oftest arrangert flere uker før bryllupsfesten skulle finne sted. Etter seremonien ble en ekteskapsakt signert av brudeparet. Senere bar det som oftest ut på middag sammen med forloverne, kum og kuma (Bringa 1995: 133).

Om brudeparet ønsket en religiøs seremoni i tillegg til den sekulære var det best at det ble gjort innen to uker etter bryllupsfesten, eller etter at bruden hadde flyttet inn i brudgommens hus. Den religiøse seremonien vil finne sted i brudgommens hus og vil bli ledet av den lokale imamen (hodža). Det var også vanlig at den religiøse seremonien fant sted i den lokale moskeen. De to eller tre vitnene ville som oftest være brudgommens nærmeste familie fra farens side. Vitnene kunne også være brudeparets nærmeste venner eller forloverne. I perioden mellom den sekulære og den religiøse vielsen skal paret avstå fra seksuell aktivitet. Slik var loven skal en av kvinnene i landsbyen Bringa studerte ha sagt, men veldig få holdt seg faktisk til den. Hovedforskjellen mellom ekteskap inngått i 1930 og 1960 lå i den offisielle seremonien. For eksempel ble alle ekteskap inngått i 1930 ledet av religiøse dommere (kadija) og i samsvar med religiøse forskrifter. Det var også

rettslig bindende å gifte seg religiøst uten at det var behov for en sekulær/borgerlig seremoni i tillegg. I 1960 måtte man derimot signere en sekulær ekteskapskontrakt som var rettslig bindende før man eventuelt kunne gifte seg foran en religiøs funksjonær (Bringa 1995: 133-34). Før vi ser på hva mine informanter har svart er det viktig å huske på at mine informanter hovedsakelig er fra byene og derfor vil det være rimelig å forvente at svarene vil være annerledes enn det Bringa beskriver fra sitt antropologiske arbeid. Det jeg ønsker å finne ut av er hvordan vanlige bosniske muslimer så på de to valgmulighetene i Jugoslavia og hvordan de selv valgte å inngå ekteskap. Jeg ønsker også å finne ut av hvorfor de valgte å gifte seg religiøst eller sekulært, eller begge deler. Til sist vil jeg se om det er var forskjeller på hvordan foreldrene til informantene inngikk ekteskap sammenlignet med informantene selv.

La oss nå se på hvilke svar intervjuene gav:

Hatidža (Ljubuški)

” Min mann og jeg giftet oss i hvert fall borgerlig eller sekulært om du vil. Aldri hadde jeg hørt om religiøse vielser i Ljubuški”.

Medin (Stolac)

” Min kone og jeg giftet oss i 1985 i rådhuset i Stolac, altså sekulært. Andre alternativer var aldri et tema for oss og det ble aldri aktuelt. Det betyr ikke at jeg har noe imot religiøse ekteskap, eller at det var forbudt, men for meg betydde det ingenting”.

Meliha (Banja Luka)

” Uten at jeg skal generalisere så vil jeg si at det ikke var noen religiøse vielser blant muslimer i Banja Luka. Mine foreldre giftet seg i 1947 og det sekulært. Det samme gjorde min mann og jeg”.

Hajrudin (Prnjavor)

” Min kone og jeg giftet oss sekulært. De eneste som jeg vet om som giftet seg religiøst var katolikkene, de giftet seg alltid i kirken. Hos oss muslimer og også de ortodokse kristne giftet man seg i stor grad sekulært. Jeg tror ærlig talt det ville ha vært flaut å si at man giftet seg i en moske. Det var uforenelig med tiden man levde i og man ble sett på som en bonde”.

Izeta (Prijeđor)

” I Prijeđor kun sekulære vielser, kanskje på landsbygden rundt byen fantes det folk som gjorde det religiøst. For min del giftet jeg meg i rådhuset. Etter krigen på 90-tallet tror jeg at det har blitt mye mer vanlig å gifte seg religiøst”.

Mustafa (Zvornik):

” Vel, mine foreldre giftet seg religiøst på 1930-tallet. Men min kone og jeg giftet oss sekulært. Vi så ikke poenget med å gifte oss religiøst, ingen andre gjorde det og det var ikke gyldig. Dessuten ble man sett ned på og mistenkt for å være en ekstremist av kommunistene”.

Bajro og Refika (Gacko):

” Det var helt utenkbart i vår tid. Ikke blant serbere heller. Vi giftet oss borgerlig. Vi hørte aldri om noen som giftet seg religiøst. Jeg tror ikke engang at våre foreldre giftet seg religiøst og det var før andre verdenskrig. Sannsynligvis fantes religiøse vielser kun i bakvendtlandt på landsbygden i Bosnia, aldri i Hercegovina”.

Mesud og Rajfa (Ključ):

” Vi giftet oss i rådhuset. Det var aldri aktuelt med en religiøs seremoni. Det var flere grunner til det. For det første var det ikke vanlig i Ključ. For det andre var det ikke rettslig

bindende, det var verdiløst”. Rajfa legger til at hennes foreldre giftet seg religiøst like etter andre verdenskrig, men det var på landsbygden utenfor Kljuc sentrum. Det var vanlig å feire i to dager, sier hun.

6.4 Diskusjon og analyse

Det er ingen tvil om hva de fleste av mine informanter har svart når de har blitt spurt om hvordan de giftet seg. Alle som giftet seg i kommunist Jugoslavia gjorde det sekulært i tråd med datidens aksepterte normer, det virker slik blant mine informanter. Men det var kontraster også her, for eksempel sier Hatidža fra Ljubuški og Meliha fra Banja Luka at de aldri hadde hørt om noen i de respektive byene som giftet seg religiøst. Eller Bajro og Refikas påstand om at det var helt utenkbart at noen i Gacko giftet seg på den religiøse måten. På den andre siden har vi Rajfas foreldre som faktisk giftet seg religiøst etter kommunistenes maktovertakelse i Jugoslavia.

Rådhuset var plassen selve seremonien foregikk, i motsetning til Tone Bringas oppdagelser på den bosniske landsbygden, der mange fortsatt praktiserte det religiøse giftemålet som det viktigste. Å gifte seg sekulært var den eneste måten å få et gyldig papir på at man var gift. Å gifte seg religiøst virker å ha vært et tillegg for den som hadde en sterk personlig tro. Informantene virker å mene at det å gifte seg religiøst i Jugoslavia ble oppfattet som flaut, bakvendt og noe som hørte landsbygden til. Man var en bonde. I motsetning til Norge blir ordet bonde ofte brukt som et skjellsord eller nedverdiggende i forskjellene mellom by og landsby i Bosnia-Hercegovina. Folk fra landsbygden blir ofte oppfattet som gammeldagse, umoderne og uopplyste ifølge Bajro og Refika fra Gacko. Izeta fra Prijedor støttet påstanden om hyppigere religiøse vielser på landsbygden. Forholdet til kommunistene virker ikke å ha spilt en sentral rolle, selv om Mustafa hintet om en viss ”fare”. Mustafa fra Zvornik nevner at en kunne bli oppfattet som en ekstremist om man giftet seg religiøst, uten at noen av de andre informantene kan bekrefte eller avkrefte påstanden. Hajrudin fra Prnjavor legger også til et interessant moment og sier muslimer og serbere sjelden giftet seg religiøst, mens kroatene ”trosset” myndighetene og oppretholdt den kirkelige vielsen. Det virker altså å ha vært tre hovedårsaker til at informantene ikke valgte den religiøse vielsen i tillegg til den obligatoriske sekulære. For

det første og kanskje det viktigste var den rettslige faktoren. Hva skulle poenget med å gifte seg være om det ikke var rettslig bindende eller annerkjent i landet man bodde i? For det andre virker det å ha vært en skepsis og et til dels nedverdiggende syn på den religiøse vielsen som noe bondskt. Det var upassende og ikke minst ukjent for de fleste av informantene. Den tredje grunnen og den minst nevnte er problematikken ovenfor myndighetene. Kanskje var det større press enn hva disse ti informantene gir uttrykk for i forhold til å unngå religiøse vielser. Men jeg kan bare konkludere utifra den informasjonen jeg har og den sier at den politiske faktoren spilte en beskjeden rolle.

Til sist vil jeg komme inn på spørsmålet om informantenes foreldre og hvordan foreldrene giftet seg. Jeg fikk vite at Hatidža giftet seg i 1966 så påstanden stemmer godt med Bringas argumentasjon om religiøse vielser i 1930-årene og sekulære i 1960-årene. Mustafa og Rajfas foreldre giftet seg religiøst, Mustafas foreldre riktignok før annen verdenskrig. Interessant nok giftet Rajfas foreldre seg religiøst like etter 1945. Både Mustafa og Rajfa giftet seg (ikke med hverandre) sekulært. Ellers var det ulikheter også her. Bajro og Refikas foreldre giftet seg for eksempel ikke religiøst selv om det var før annen verdenskrig. Selv om det er grunn til å tro at det var langt vanligere med religiøse vielser før annen verdenskrig er det ikke sikkert at trenden var altomfattende.

6.5 Religiøs undervisning – Mekteb – Mejtef

I lokale moskeer over hele Bosnia-Hercegovina ble unge jenter og gutter tilbudt religiøs undervisning i Jugoslavia. Ideelt sett skulle den religiøse undervisningen foregå hver dag enten om morgenen eller om ettermiddagen, avhengig av når barna gikk på den statlige skolen. Mekteb-undervisning foregikk parallelt med barneskolen. Det var vanlig at barna startet med religiøs undervisning ved seks eller syvårs alderen. Vanligvis gikk man til en hadde fylt fjorten eller femten år. De fleste barna droppet ut tidligere, og mange barn deltok ikke i det hele tatt. Generelt sett var jentene flinkere og ble værende lengre enn guttene. Selv om religiøs undervisning var tilgjengelig alle ukedager var utvilsomt lørdagen dagen da flest barn møtte til undervisning (Bringa 1995: 202). Selv om de fleste barna ikke forstod hva de resiterte på arabisk var hovedmålet å lære dem å resitere

Koranen utenat på arabisk. Yngre og mer moderne imamer utover 1980-tallet var mer opptatte av å lære barna betydningen av det de leste og ikke bare en meningsløs resitering av ting barna ikke forstod. Barna lærte også de forskjellige tekniske aspektene ved bønn, hvordan, hvorfor og når på dagen de ulike tidspunktene var. De kristne barna i Bosnia hadde liknende undervisning, men bare på søndager for katolske barn. Til forskjell fra de muslimske barna leste de katolske barna Bibelen på sitt eget språk/morsmål. Bosniske forskere har pekt på dette som en av hovedårsakene til den noe lavere lese og skrivekyndigheten blant muslimske barn sammenlignet med katolske (Bringa 1995: 203). Som vi har vært inne på tidligere i oppgaven var det de religiøse institusjonene som i mellomkrigstiden hadde hovedansvaret for skoleundervisningen. For muslimske barn som lærte å lese arabisk, før de lærte serbo-kroatisk ble dette et problem. Å være en del av et mekteb bidro til å gjøre skolegangen vanskeligere for mange muslimske barn. I tillegg til oppgavene i den statlige skolen ble det gitt lekser også i den religiøse undervisningen. Vinterstid når gradestokken krøp ned mot tjue minusgrader måtte barna gjerne stå opp klokken 6 for siden følge undervisning i en iskald moskee (Bringa 1995 202-03). I intervjuene skal vi få svar på hvor mange av informantene som deltok i religiøs undervisning og hvor lenge de ble værende. Var det problematisk i forholdt til myndighetene? Hvordan opplevde de den religiøse undervisningen og hvorfor deltok de?

Meliha (Banja Luka)

”Mine tre søstre og jeg deltok på religiøs undervisning til og med åttende klasse. Det var ikke noe vi skjulte, og vi hadde aldri behov for å skjule det”.

Hajrudin (Prnjavor)

” Ja, jeg gikk i mekteb i sju eller åtte år. De eksisterte og var absolutt ikke forbudte. Jeg opplevde aldri noe negativt med det, selv om jeg de to-tre siste årene gikk der mot min vilje. Faren min ville det slik og da ble det slik. Min far hadde aldri problemer med å sende meg til mekteb. Han hadde ikke en statlig jobb. Andre som hadde statlige jobber kunne få trøbbel. Om de var direktører eller hadde visse posisjoner. Du kunne ikke få både i pose og i sekk”.

Izeta (Prijeđor)

” De fantes ja og jeg gikk til fjerde klasse. En episode husker jeg spesielt godt. Vi var en 5-6 stykker fra mitt nabolag og vi gikk alltid på en søndag. En gang gikk vi altså til mekteb og på veien dit traff vi på læreren vår i serbo-kroatisk. Han spurte oss om hvor vi skulle, men vi sa ingenting. Dagen derpå ble vi irettesatt foran alle i klasserommet. Vi ble spurt hvor vi hadde vært dagen før. Ingen av oss sa noe. Deretter fikk vi alle ti slag på fingrene med linjalen hver. Linjalen må ha vært minst 50-60 centimeter lang. Etter denne episoden dro jeg aldri til mekteb igjen. Selv barna mine lot jeg ikke dra selv om dette var på 70-80 tallet. Alt det religiøse barna våre lærte var fra min mann og jeg”.

Bajro og Refika (Gacko)

Refika: ” Moskeen i Gacko var oftere åpen enn den ortodokse kirken. Mekteb var et faktum da jeg var liten. Av og til dro jeg sammen med to av mine venninner dit av ren nysgjerrighet og ikke på grunn av det religiøse aspektet. Min onkel bodde i nærheten av moskeen. Han var ofte bekymret for meg fordi jeg ofte var å se rundt moskeen. En gang ba han faren min om å sende meg til mekteb noe han aldri hadde gjort heller. Onkelen min var redd for trøbbel for familien vår”. **Bajro** legger til; ” Ofte var det slik at ens egen familie var mer redde og påpasselige for religiøse ting enn hva styresmaktene egentlig var”.

Rajfa (Ključ)

” Da jeg var liten gikk jeg til religiøs undervisning i moskeen. Jeg husker at min mor bandt et sjal rundt hodet mitt fordi hun var bekymret for at læreren min skulle gjenkjenne meg på veien dit. Det ble med andre ord gjort i skjul. Andre ganger husker jeg partifunksjonærer kom til skolen vår for å peke ut hvem som hadde blitt sett i moskeen”. **Mesud** føyer til; ” Jeg gikk hverken i moskeen eller til religiøs undervisning. De som sendte barna sine til mekteb gjorde det på eget ansvar. Det kunne få konsekvenser for familien hvis det ble oppdaget”.

Medin (Stolac)

” Hverken jeg eller mine to søsken gikk til religiøs undervisning som barn. Det var ikke fordi familien vår var redde eller synes det var upassende, men det var ikke vanlig i vår familie. I Stolac generelt husker jeg at det var to eller tre plasser som tilbød den slags undervisning. Som barn husker jeg at jeg så andre barn delta i slike grupper på sommeren. Det fantes en skepsis blant foreldre for å sende barna dit grunnet eventuelle konsekvenser eller andre negative ting”.

Hatidža (Ljubuški)

” Det var helt vanlig å sende barn på religiøse skoler, men ettersom jeg husker deltok få barn. Grunnen var at mange muslimske familier i Ljubuški hadde statlige jobber. De var skeptiske til å sende barna sine til slik undervisning. Om de gjorde det kunne de gjerne få kommentarer på hvorfor de gjorde det. Imamens barn og andre som ikke hadde med staten å gjøre sendte barna sine til mekteb uten frykt”.

Mustafa (Zvornik)

” Jeg ble sendt til mekteb i den lokale moskeen fra syvårsalderen cirka, det var omtrent på samme tid som jeg begynte på skolen. Jeg gikk i mekteb til jeg var fjorten år, altså syv år. Mange av mine venner gjorde det samme og vi gikk sammen. I begynnelsen var det mest fordi alle vennene mine gikk dit og jeg følte at jeg også måtte det. Det var faren min som bestemte at jeg skulle. Da jeg selv fikk barn gikk de også i mekteb, men ikke like lenge som jeg. De gikk kanskje bare tre-fire år før de sluttet”.

6.6 Diskusjon og analyse

Informantene mine virker å være noe delt i spørsmålet om religiøs undervisning. Seks av ti bekrefter å ha deltatt i den religiøse undervisningen. De som deltok begynte som oftest rundt syvårsalderen omtrent på samme tid som de begynte i første klasse. Som Bringa sier

var det vanlig å gå i mekteb ut barneskolen, altså fra første til syvende klasse.

Informantene er også delt i synet på hvorfor de deltok. De fleste ble påmeldt av foreldrene som ønsket at barna skulle få Koran-undervisning, mens andre som for eksempel Refika fra Gacko dro på grunn av nysgjerrighet uten at foreldrene var informert. Mustafa fra Zvornik oppgir at alle vennene hans deltok så derfor gjorde han det samme, sannsynligvis i frykt for å bli utelatt. Av dem som ikke deltok sier de fleste at det ikke var vanlig i deres familie eller nabolag. Enkelte, som for eksempel Hatidža fra Ljubuški og Medin fra Stolac mener at det kunne bli oppfattet negativt av de lokale kommunistene og siden få konsekvenser for familien hvis en sendte barna sine til mekteb. Konsekvensene var sjelden fengsel eller andre fysiske påkjenninger, men utelukkelse fra visse jobber og andre samfunnslag kunne være svært aktuelt.

Enkelte av informantene opplevde episoder som grenset til grov trakassering fordi de ble ”tatt” i å delta i mekteb. Skrekkeeksemplene til Rajfa fra Ključ og Izeta fra Prijedor virker svært urovekkende. Rajfa opplevde som barn å bli stilt til veggs fordi hun ble sett av læreren sin på veien til moskeen. Moren til Rajfa knyttet et slør rundt hodet hennes slik at hun ikke skulle bli gjenkjent, så det tyder på at det var visse begrensninger og en dose frykt blant foreldre. Rajfa forteller om partifunksjonærer som dukket opp i klasserommet for å avsløre de som hadde blitt sett i mekteb. Så den statlige kommunistiske innblandingen virker å ha vært tilstedeværende. Izeta og hennes venner ble regelrett mishandlet på skolen som følge av mektebundervisning. Dagen etter en mektebundervisning ble Izeta og noen av vennene pekt ut som gjengangere i mekteb undervisning i klasserommet. De ble alle slått med linjal tvers over fingrene. Jeg vet ikke hvor vanlige slike slag var på det aktuelle tidspunktet, men det er uansett langt over grensen til hva akseptert burde være.

Så selv om den religiøse undervisningen var finansiert av staten og dermed offisielt lovlig virker enkelte kommunister å ha tatt loven i egne hender. Man kan spørre seg hvorvidt disse handlingene representerte den offisielle politikken mot religiøs undervisning eller enkeltpersoners misnøye med at noen faktisk deltok i den religiøse undervisningen. Hvordan reagerte statsfunksjonærer i forhold til religiøs undervisning blant katolske barn kunne jo ha vært interessant å vite. Hvis vi legger til at læreren som mishandlet Izeta og

hennes venner var serber kan man jo spørre seg hva som virkelig lå bak. Så det er ingen tvil om at den religiøse undervisningen har satt negative spor etter seg hos et par av informantne. Den negative opplevelsen har informanten så ført med seg videre til sine barn igjen. Izeta lot ikke sine barn gå i mekteb etter episoden hun gikk gjennom som liten. Isteden valgte hun å videreføre det hun selv hadde lært. Bajro og Refika fra Gacko kommer også med et interessant moment og det går på den interne familiekonflikten om hvorvidt barna skulle gå i mekteb eller ikke. For Refikas onkel likte tydeligvis ikke at hun av egen nysgjerrighet og uten farens viten sammen med sine venninner dro i mekteb. Det tyder på at konsekvensene kunne være omfattende. Et feilgrep innen samme familie kunne få omfattende konsekvenser for andre i samme familie. Ble familienavnet stemplet som religiøst kunne man ødelegge karrieremuligheter for fremtidige generasjoner.

6.7 Zakat

Veldedighet er et påbud for enhver muslim. I tillegg til zakat er det også to andre måter å gi veldedighet på for muslimer som jeg har nevnt tidligere i kapittel 2. Fordi intervjuene vil vise at zakat var den mest utbredte blant mine informanter holder jeg meg i dette avsnittet kun til den religiøse avgiften zakat. Zakat er en av fem grunnpillarene i islam. Ifølge islamsk terminologi er zakat en prosess, der eiendom, eller en viss sum penger blir donert av personer, som fra før av har rikelig, til noen som er trengende. For å være en kandidat til å motta slik støtte må en være muslim, det er det første og viktigste budet. Gull og sølv er vanlig å donere bort, når det gjelder gull skal man gi minst 85 gram og sølv minst 595 gram (Sentürk 2007: 64). Om man gir penger skal ikke summen overskride 2,5% av årlig inntekt. I moderne tid har også andre måter å gi zakat på dukket opp, det er også variasjoner i forhold til hvilken de av den muslimske verden man befinner seg i og hva som er vanlig praksis der. Jeg må påpeke at det er store variasjoner. Obligasjoner, aksjer, investeringer, levende dyr og til og med motorkjøretøy(!) har blitt vanlig å regne som zakat (Sentürk 2007: 65-73). Altså ikke selve motorkjøretøyet bokstavelig talt, men 2,5% av verdien. Uansett hva en måtte bestemme seg for skal verdien av det man donerer være 2,5%. Zakat er å spandere på andre noe som allerede er gitt til mennesket av Gud (Sentürk 2007: 4). Pengene tilhører Gud og er gitt menneskene som lån. Lånet skal betales tilbake og zakat er en ypperlig anledning til å gjøre det. Det

ultimate målet er å rense kropp og sjel. Zakat er obligatorisk og kan spores helt tilbake til 800-tallet. I dette avsnittet skal jeg finne ut av hvordan mine informanter praktiserte zakat i sine respektive hjemsteder i Jugoslavia. Eller om det i det hele tatt ble praktisert? Når var det vanlig å gi zakat og til hvem? Hvor mye var vanlig å gi og hva ble gitt, penger, smykker eller annet? Ble zekat gitt ved både Ramazanski Bajram og Kurban Bajram? Hvordan ble zekat gitt? Via det islamske fellesskapet eller direkte fra hånd til hånd? La oss se på hva informantene har svart:

Hatidža (Ljubuški)

” Å gi zakat var noe som min mor pleide å gjøre hvert år før Ramazanski Bajram. Alle bør gi så mye som de kan til de som er fattige. Det er sevap å gi. Det er noe som alle muslimer bør gjøre før Bajram. Å gi zakat i form av gull, penger eller andre verdisaker beskyttet man seg og sine egne. Det er en fin tradisjon. I Ljubuski husker jeg vi gav penger til det islamske fellesskapet som da fordelte de pengene eller kjøpte mat og andre ting til de som trengte det som mest, for eksempel sigøynere. Man måtte ikke være muslim for å motta zakat”.

Medin (Stolac)

” Ja, i vår familie pleide vi å gi zakat i form av penger til andre i Stolac som var fattige eller som ikke hadde like god råd til å unne seg noe mer ved Bajram. Det var alltid i forbindelse med Ramazan at vi gav zekat. Personlig stolte vi ikke alltid på å gi pengene til det islamske fellesskapet, så ofte gav vi litt penger direkte til noen man anså som dårligere stilt”.

Bajro og Refika (Gacko)

Refika: ” Det var helt klart en del av vår religion og tradisjon. For eksempel ble det gitt kjøtt til fattige familier i forbindelse med Kurban Bajram. I vår familie var det viktig”.

Bajro: ” Rundt 2% av lønnen skulle opprinnelig gå til de fattige. Noe av det viktigste med Bajram var å gi til de fattige. Det var en plikt og alle som kunne måtte gi. Vi ville gi. Vi

gav penger når den ortodokse kirken i Gacko skulle renoveres. På samme måte gav serberne penger når moskeen skulle renoveres”.

Mustafa (Zvornik)

” Foran hver Ramazanski Bajram, kanskje to-tre dager før gav mine foreldre en del penger til den lokale moskeen. Jeg vet ikke hvor mye penger det var, men det var heller aldri det viktigste. Det viktigste var at man gav til dem som trengte det”.

Izeta (Prijeđor)

” Som oftest gav folk penger til de fattige og alltid før Ramazanski Bajram. Hvor mye folk gav og hva de gav varierte. Alle hadde ikke like god råd. Uansett var det viktigste at folk som kunne gav noe. Det var spesielt en eldre dame i Prijeđor som vi ofte gav til, om det var penger eller andre ting var uviktig”.

Hajrudin (Prnjavor)

” Ifølge islamsk skikk skal muslimer gi 2,5% av sin inntekt til religiøse formål, men jeg tror ikke at det ble overholdt. Det folk som oftest gjorde var å gi til de fattige foran Ramazanski Bajram. Det gjorde i hvert fall vi og det var ikke 2,5% av inntekten, men noe var det i hvert fall”.

Meliha (Banja Luka)

” Mine foreldre brukte å gi penger til de fattige i forkant av hver Ramazanski Bajram. Det var via den lokale moskeen og gjennom det islamske fellesskapet. Da jeg ble voksen og selvstendig fortsatte min mann og jeg den tradisjonen”.

6.8 Diskusjon og analyse

Å gi almisser var en viktig del av markeringen av Ramazanski Bajram ifølge mine informanter. Alle informantene har uttalt at deres foreldre og de selv praktiserte å gi veldedighet i form av zakat. Å gi zakat var viktig og et tegn på at man var godt stilt. Et bosnisk uttrykk høres slikt ut; *Når du har det godt i livet og når alt går din vei, så legg en stein i skoen din, slik at alt ikke skal virke perfekt.* Tidspunktet for å gi zakat virker å ha vært likt blant alle informantene. I alle tilfellene ble zakat gitt i *forkant* av Ramazanski Bajram i likhet med store deler av den muslimske befolkningen verden over. Kari Vogt skriver sin bok ”Islam på norsk” som vi har vært inne på tidligere i kapittel 2 at tradisjonen var å gi zakat i før ramazan var over, altså før Ramazanski Bajram. Men det ble også regnet å være sevap og zakat å dele ut kjøtt til de fattige ved Kurban Bajram ifølge informantene mine fra Gacko Bajro og Refika. Hovedregelen er likevel at zekat ble donert i forbindelse med Ramazanski Bajram. Hovedårsaken var at å gi til de fattige på det aktuelle tidspunktet gav ”ekstra” sevap. Den åndelig beskyttelsen av seg selv og sin familie var sikret dersom man gav zakat. De fleste av informantene valgte å gi zakat i form av penger. Men det var også mulig å gi zakat på andre måter uten at der virker å ha vært tilfelle blant informantene om man ikke regner med Kurban Bajram og utdelingen av fårekjøtt. I utgangspunktet skal 2,5% av den årlige inntekten doneres bort ved zakat. Her skiller de bosniske muslimene seg fra for eksempel den arabiske verden. Det er grunn til å tro at 2,5% ikke var en sum alle bosniske muslimer gav, men heller en lavere sum eller så mye som hver enkelt hadde råd til. Hajrudin fra Prnjavor stiller seg tvilende til den aktuelle summen på 2,5% og Bajro fra Gacko bekrefter at det er snakk om 2,5%. Heller få av de andre informantene sier noe konkret om den pålagte summen på 2,5%. Utifra svarene er det mer sannsynlig at summen var lavere. Via hvilke instutisjoner zekat ble gitt gjennom virker å ha spilt litt mine informanter. Noen sier at familien deres gav direkte til de fattige uten en mellomstasjon. Dette gjorde de fordi at de ikke stolte på at det islamske fellesskapet ville gi pengene til de som trengte dem. Medin fra Stolac opplevde det slik. Izeta fra Prijedor gikk heller ikke via mellommenn, men hennes familie gav til en eldre dame som sannsynligvis var fattig og uten nærmeste familie til å passe på henne. Andre familier derimot som Melihas fra Banja Luka og Mustafas fra Zvornik virker å ha gått gjennom den lokale moskeen. Hvem som stod i den andre enden av zekat tradisjonen altså hvem som var mottakerne virker også å bryte med et av grunnprinsippene. For i innledningen har jeg skrevet at mottaker av zakat må være en bekjent muslim. Blant mine

informanter virker ikke det å ha spilt noen rolle. Hatidža og hennes familie gav til sigøynere i Ljubuški. Sigøynerne kan selvsagt ha vært muslimer av tro. Det virker som om hovedregelen var å gi til de fattige uansett etniske eller religiøs tilhørighet. Det er selvsagt bra, men bryter med det tradisjonelle muslimske prinsippet.

7. Etter ateismen

7.1 Innledning

Etter tiår med med offisiell ateisme har religion blitt en faktor å regne med i mange felt på det offentlige plan. Hvert land i den tidligere kommunistiske sfæren har gjennomgått radikale endringer i forholdet religion og stat. I dagene og månedene etter kommunismens fall stod mange av de nye selvstendige statene i Øst-Europa overfor store utfordringer når det gjaldt å bygge nye og bedre relasjoner mellom seg og de ulike religiøse samfunnene. De tidligere kommunistiske statene stod i praksis mellom to modeller. Den amerikanske varianten eller den vesteuropeiske. Disse modellene er ikke så forskjellige fra hverandre. Begge er bygget på grunnlag av individuell religiøs frihet og friheten til å praktisere sin religion på den måten man ønsker selv, både offentlig og privat samt individuelt eller kollektivt. Det er mindre spesifikke forskjeller mellom modellene, uten at vi skal gå inn på ulikhetene her. Grunnen er at begge variantene er like når det kommer til de fundamentale for begge teoriene og det er individets religiøse frihet. Det definerer i dag hele den vestlige verden inkludert USA og det er en trend de post-kommunistiske landene er i ferd med å følge (Ferrari 2003, 411-12).

7.2 Religion og nasjonalisme 1989-1995

Det første flerpartivalget i alle de seks jugoslaviske delrepublikkene i 1989-90 tok opp essensielle spørsmål knyttet til religiøs frihet og religiøse affærer. Religion var hovedpunktet i valgkampanjen. Alle partiene involvert prøvde å få de religiøse institusjonenes velsignelse. Vel vitende om styrken kirken i Kroatia hadde forsøkte partitoppene blant kommunistiske reformpolitikere anført av Zdenko Svete å forhandle

med de katolske biskopene om en fordeeling av makten. De katolske kirken måtte forhindres fra å gi sin støtte til de nasjonalistiske partiene anført av HDZ (Den kroatisk-demokratiske union). Den katolske kirken på sin side krevde å få løftet alle restriktive lover knyttet til det religiøse liv. Et krav om tilbakelevering av all religiøs eiendom fratatt av kommunistene på et tidligere tidspunkt var like om hjørnet. De kommunistiske reformpolitikere kunne ikke gi etter på alle krav slik det var blitt gjort i Slovenia. Reformpolitikene i Kroatia tenkte på at lignende samtaler måtte føres også med den serbisk ortodokse kirken. Den jugoslaviske statsministeren Ante Marković støttet en total revurdering av forholdene mellom stat og kirke. Marković ønsket en modell ala den vest-europeiske (Sverige, Nederland og Belgia). Forhandlingene mislyktes og Jugoslavia var overlatt til nasjonalistene (Perica 2002: 138-39). De fleste av de kroatisk-geistlige applauderte nå etableringen av det nasjonalistiske partiet HDZ som vant valget våren 1990 med 43% av stemmene i forhold til kommunistenes 34% (Perica 2002: 140).

I motsetning til Kroatia og Bosnia hvor religiøs støtte hadde gitt nasjonalistpartiene valgseire hadde Slobodan Milosevic allerede sikret makten i Serbia uten den ortodokse kirkens hjelp. Faktisk var den ortodokse kirken i praksis uten et overhode fordi patriarken Germanus lå for døden i 1989. Milosevic hadde brukt andre halvdel av 1980-tallet til å konsolidere makten sin og gjeinnføre serbisk nasjonalisme (Perica 2002:145).

I Bosnia-Hercegovina var situasjonen i 1990-91 kritisk. Den serbisk ortodokse kirken i landet gav sin udiskutable støtte til det ekstreme serbiske nasjonalistpartiet SDS (Det serbiske demokratiske partiet) anført av Radovan Karadžić. Samtidig støttet de bosnisk-muslimske geistlige det muslimske nasjonalistpartiet SDA (Partiet for demokratisk handling) med Alija Izetbegović i spissen. Izetbegović trengte islam som en katalysator for å oppnå populærstøtte i den muslimske befolkningen i landet og den nyfødte bosnjakiske nasjonale identiteten. Uansett kunne ikke det relativt svake SDA partiet organisere en sterk valgkampanje uten de muslimske geistlige. Det islamske fellesskapet hadde tidligere erklært sin nøytralitet i partipolitikk, men i realiteten støttet både imamer og andre religiøse representanter SDA i det første flerpartivalget i Bosnia-Hercegovina i november 1990. En lokal imam fra Mostar beskrev situasjonen slik, ”uten støtten fra våre imamer hadde ikke Alija (Izetbegović) blitt den nye presidenten i Bosnia-Hercegovina.”

De muslimske geistlige hadde tatt del i opprettelsen av partiet SDA og de hadde tatt seg av logistikken i forkant av valget i november 1990. Av partiets førti grunnleggere hadde åtte bakgrunn fra organisasjonen ”Mladi muslimani” og et dusin var fra den teologiske skolen i Sarajevo og moskeen i Zagreb (Perica 2002: 142). Det islamske overhodet siden 1992 i Bosnia-Hercegovina Mustafa ef. Cerić var tidligere hovedimam ved moskeen i Zagreb. I kulissene foregikk det en opphetet diskusjon der liberale muslimer som Adil Zulfikarpašić og Reis Jakub Selimoski, det islamske samfunnets overhode i Jugoslavia som ønsket en minimal innblanding fra det religiøse samfunnet i politikken. Islamske religiøse symboler dominerte det nye partiets massemøter. Importerte symboler fra arabiske land mente den moderate Zulfikarpašić var fremmede og ville gjøre skade på ideen om toleranse (Perica 2002: 142). Vi må huske på at de fleste bosniske muslimers levemåte i høyeste grad var europeisk med elementer fra den osmanske tradisjonen. Deres forståelse av islam var først og fremst liberal og sekulær, påvirket av reformasjonen av den islamske administrasjonen under Østerrike-Ungarn (1878-1914) og et halvt århundre under kommunistisk styre (Stensvold 2009:94 – artikkel av Christian Moe).

Helt frem til krigsutbruddet i Bosnia-Hercegovina i april 1992 var likevel det islamske fellesskapet langt mindre nasjonalistisk enn sine kristne motparter. Reis Selimoski deltok i en fellesbønn for fred med pave Johannes Paul den andre og organiserte flere møter og diskusjoner for å fremme et budskap om fred. Men ettersom det ble klart at både Slovenia og Kroatia kriget for selvstendighet og Slobodan Milošević gjorde det samme for et stor-Serbia annonserte Rijaset (ledelsen for det islamske fellesskapet) at de gav sin støtte til et selvstendig Bosnia-Hercegovina (Perica 2002: 143).

Som allerede nevnt skulle Bošnjaštvo debatten spille viktig rolle i den bosnisk muslimske nasjonsbyggingen. Den skulle sikre den historiske kontinuiteten til de bosniske muslimene som en nasjon tilhørende et spesifikt territorium. I mellomtiden hevdet serbiske og kroatisk nasjonalister at muslimene var en del av deres nasjonale historie. Det bosnisk muslimske lederskapet forsøkte å etablere en separat nasjonal identitet for de bosniske muslimene, forskjellig fra de kroatisk og serbisk kravene (Bringa 1995: 33).

I Sarajevo avisene sirkulerte det i forkant av krigen en bekymring for den videre skjebnen til de bosniske muslimene. Jugoslavia var historie og med den serbisk og kroatisk

nasjonalismen truende i bakgrunnen lurte mange på om de bosniske muslimene ville motstå presset. Bosniske intellektuelle gjenopplivet det historiske konseptet Bošnjaštvo (Bosniskhet). I 1993 erstattet ble betegnelsen Muslim erstattet av Bošnjak som et samlende begrep for alle muslimene i Bosnia-Hercegovina (Bringa 1995: 34). Bošnjak ble brukt og står i dag først og fremst i kontrast til serber og kroat (Bringa 1995: 36).

Da krigen var et faktum i 1992 opprettet den fortsatt relativt multietniske bosniske regjeringen *Armija Republike Bosne i Hercegovine (ARBiH)* etter sammenslåingen av de to militære vingene *Patriotska Liga* og *Teritorijalna Odbrana*. I 1992 og begynnelsen av 1993 representerte den bosniske regjeringshæren en offisiell hel-bosnisk politikk. Den offisielle eden lød slik; ”Jeg sverger ved Allah at jeg skal forsvare friheten og intergriteten til Bosnia-Hercegovina, mitt eneste hjemland, samt dets historiske grenser, for alltid og udelbare. At jeg skal stå i forsvar for alle dets innbyggere som er truet og deres religion, rettigheter og frihet. For det er jeg villig til å ofre mitt liv.” Eden var riktignok rettet mot Allah, men den lovte å forsvare landet Bosnia-Hercegovina og ikke spesifikt den Bošnjakiske eller Muslimske nasjon. Bosnisk patriotisme, heller enn religiøs eller etnisk identifikasjon kjennetegnet de muslimske offiserene i ARBiH ved krigens begynnelse (Hoare 2004: 87-88). Øverstkommanderende var den tidligere JNA-offiseren Hasan Efendić. Sommeren 1992 bestod den bosniske regjeringshæren av minst 20% serbere og kroater. Offiserstaben var over 30% serbisk og kroatisk (Hoare 2004: 54). Den bosniske frigjøringskampen identifiserte seg med partisanene fra annen verdenskrig. Skiftet fra en relativt multietnisk hær til en mer nasjonalistisk muslimsk privathær skjedde i løpet av 1994. Hovedideologen var Fikret Muslimović, tidligere general i den bosniske regjeringshæren. Muslimović stod bak en kulturell, religiøs og ideologisk homogenisering av den bosniske regjeringshæren. Fokuset nå var på islam og den bošnjakiske identiteten. Hæren ble i løpet av 1994 mer eller mindre en privathær tilhørende SDA og andelen serbere og kroater sank (Hoare 2004: 102-03). Med det stadig større fokuset på islam i den bosnisk regjeringshæren strømmet flere hundre såkalte islamske ”Jihad” krigere fra arabiske land til Bosnia. De ble som oftest organisert i egne briader og fungerte utelukkende etter islamske prinsipper dvs. obligatorisk bønn hver fredag og bruken av ”Selam alejkum” når soldatene hilste på hverandre. De fremmede krigerne ble organisert i

den kjente syvende muslimske brigaden og den trettisyvende muslimske infanteribrigaden (Hoare 2004: 106-107).

Hva påvirket overgangen livet til vanlige bosniske muslimer? De første tegnene på en kontrollert innføring av islam var gjennom angrep på liberale muslimske holdninger i forhold til alkohol, uregulær spising ved Ramazan, inngåelse av blandede ekteskap og muslimenes motvilje mot inngåelse av religiøse ekteskap. Rivaliseringen mellom forskjellige politiske aktører om hvem som kunne mobilisere den muslimske befolkningen (Moe 1998:167). Religiøse symboler erstattet mangelen av nasjonale institusjoner. Folk begynte å ta i bruk islamske symboler i politisk og nasjonal sammenheng. Bruken av religiøse hilsener økte, og moskeene ble mer besøkt (Lederer 1999). Videre har jeg selv vært vitne til at religiøse ekteskap har økt blant unge muslimer i Bosnia-Hercegovina. Det har blitt vanligere å gifte seg religiøst i Bosnia-Hercegovina etter 1990. På gaten i Mostar eller Sarajevo har det blitt langt vanligere å se jenter/kvinner i slør enn hva tilfelle ville ha vært under kommunismen. Et annet eksempel jeg har opplevd er en episode sommeren 2010. Jeg var på besøk hos fetteren min da en av hans skolevenninner dukket opp. Hun var i begynnelsen av tyveårene og da jeg rekte frem hånden for å hilse på henne nektet hun å ta meg i hånden fordi jeg var en mann ukjent for henne eller ikke i nær familie. Slike eksempler tror jeg vi kan finne mange flere av i dagens Bosnia-Hercegovina da samfunnet dreier gradvis mer mot ytterpunktene i det religiøse liv. Til slutt er det verdt å nevne den stadig voksende "Vehabija" gruppen i landet som skaper splid mellom ekstreme religiøse og sekulære/liberale muslimer i Bosnia-Hercegovina.

7.3 Markeringen av religiøse helligdager blant bosniske muslimer i Norge og Sverige

I denne delen av oppgaven skal vi finne ut av om de bosniske muslimene jeg har intervjuet har forandret sine vaner. Har det skjedd endringer i måten religionen islam praktiseres i Norge og Sverige i forhold til Jugoslavia? Har informantene blitt mer religiøse og tydeligere i å uttrykke seg religiøst? Har det blitt viktigere å markere det muslimske for samtidig å tydeliggjøre sin særegne identitet? Jeg kommer ikke til å

punktvis gå gjennom de ulike helligdagene slik som jeg har gjort tidligere i oppgaven. Jeg ønsker kun å fokusere på eventuelle endringer i graden av markering.

Hatidža (Ljubuški)

” Den største forskjellen mellom å feire Bajram her i Norge og slik som det var i Jugoslavia er familien. Jeg savner deler av den nærmeste familien min. Da vi kom til Lyngdal og Norge i 1993 var det religiøse livet svært uorganisert som følge av krigen. Jeg husker de tre-fire første årene i Norge da min avdøde mor samlet 10-15 kvinner til bønn foran hver Bajram. Men jeg husker også at jeg var glad fordi at nå hadde vi fått vårt eget land og vi kunne kalle oss muslimer uten frykt. Etter hvert og helt frem til i dag har en imam kommet fra nabokommunen vår her annenhver lørdag for å gi barna som er her undervisning i Koranen. I Norge har jeg fastet mer enn jeg gjorde i Jugoslavia fordi at jeg har hatt mer tid”.

Medin (Stolac)

” Intensiteten i forhold til de religiøse helligdagene ble sterkere under og etter krigen. Det ble vekket en slags ”inat” (vilje) i oss alle. Under krigen kjempet vi ikke bare for våre liv, men vi som kom til Norge startet også en kamp for vår identitet. Jeg følte etter hvert en sterkere tilknytning til islam og helligdagene våre. For eksempel fastet jeg aldri i Jugoslavia, det er noe jeg har startet med her i Norge. Etter at vi kom til Norge har jeg også ved noen anledninger sendt penger til Bosnia ved Kurban Bajram for eksempel til slakt av sau. Det er ingen tvil om at vi feirer de islamske helligdagene med mer glød og entusiasme enn tidligere på grunn av hva som skjedde under krigen. Det jeg savner med Bajram i Norge er at familien ikke er samlet slik den engang var. Jeg vil også påpeke at jeg har merket meg at folk har blitt større muslimer etter krigen. Mange folk fra landsbygden har plutselig blitt selverklærte eksperter på islam. Det liker jeg ikke”.

Mesud og Rajfa (Ključ)

” På grunn av polariseringen på 1990-tallet ble det helt klart mer fokus på de religiøse helligdagene etter at vi kom til Norge. Vi har ikke forandret vår måte å være på, men vi har blitt mer oppmerksomme på vår identitet. Vi har vært så heldige at den nærmeste familien vår er her med oss i Norge slik at vi har kunnet fortsette å oppretholde tradisjonen vår her med familiemiddag og det sosiale på rundt de religiøse helligdagene. I Ključ bodde vi jo sammen med serberne, men etter at vi kom til Norge er det jo stort sett bare bosniske muslimer vi omgås med i tillegg til nordmenn selvsagt slik at det blir mer fokus på de islamske helligdagene. Men vi går fortsatt ikke hverken i moskeen eller faster”.

Bajro og Refika (Gacko)

” Vi feirer Bajram i Norge på samme måte som i Jugoslavia. Vi lager middag og vi inviterer barna våre og deres familier. På den samme måten gjorde vi det i Gacko også. Det religiøse aspektet uteblir. Vi vokste opp i kommunsimen og det har vi tatt med oss. Vi synes likevel det er viktig å feire Bajram her i Norge fordi det markerer at vi hører til noe. Vi har våre røtter og identitet. Men vi ber ikke og vi faster ikke av prinsipp. Det ser ut som om mange bosniske muslimer har blitt mer religiøse, mer radikalisert. Derfor trosser vi dem og vil ikke bli som dem”.

Izeta (Prijeđor)

” Etter at jeg kom til Sverige har jeg satt mer pris på min religion og tradisjon. Du kan si at jeg feirer Bajram mer nå enn hva jeg gjorde i Jugoslavia. Jeg gjør det fordi at jeg føler at man som muslim gjerne blir sett rart på her i Sverige, på samme måte som det til tider var rart i Jugoslavia. Mine barn vet i dag hva det vil si å være muslim. De vet å sette pris på Bajram fordi jeg har fortalt dem om det. De kan ikke arabisk, men de går i moskeen ved hver Bajram. Dette var noe de lærte etter at de kom til Sverige. I byen har vi et islamsk fellesskap og vi har en fast ansatt imam som underviser i mekteb. Imamen er fra Bosnia og vi betaler lønnen hans for at han skal kunne være her fast”.

Hajrudin (Prnjavor)

” Etter at Jugoslavia forsvant har jeg blitt mer glad i min bosnisk muslimske identitet. Den andre identiteten jeg hadde, den jugoslaviske den var ikke mer. I Jugoslavia hadde jeg to identiteter. Den muslimske og den jugoslaviske. Nå har jeg på nytt to identiteter, den bosnisk muslimske og den svenske (latter!). Når det gjelder Bajram her i Sverige tar jeg gjerne en fridag fra jobb og vi spiser sammen i familien. Av og til steker vi lam og venner inviteres på besøk. Vi prøver å følge opp om de tradisjonene vi har tatt med oss fra Bosnia”.

Meliha (Banja Luka)

” Da vi kom til Sverige i 1992 prøvde jeg så godt jeg kunne å oppretholde de religiøse tradisjonene våre. Allerede i flyktningleiren dro en gruppe av oss til Malmö i forbindelse med Bajram. Jeg var stolt og glad over at vi kunne gjøre det. Det var viktig for meg at barna mine lærte sin kultur og religion å kjenne. På Bajram er det vanligvis min mann, jeg og barna våre som er samlet til middag. Viktigere enn hva det var i Jugoslavia er maten. Jeg er mer fokusert på å lage ekte bosnisk mat som pita, lonac, dolma, japrak osv. Vi har ikke endret oss så mye og det er bra”.

Mustafa (Zvornik)

” Vi kom til Sverige i 1992. Siden da har jeg ofte fastet noe jeg ikke gjorde ofte i Jugoslavia. Jeg har også oftere enn tidligere gått i moskeen her i Örebro spesielt ved Bajram. Det er mer tid til slike ting her i Sverige. Ellers så er det min kone som lager mat og vi får besøk av barn og barnebarn til middag på Bajram. Det er en mer avslappende tone når det gjelder Bajram her i Sverige, vi er opptatte av å beholde våre tradisjoner og vår identitet”.

7.4 Diskusjon og analyse

Jeg skal nå gå gjennom og vi skal få se på hvilken måte feiringen av de religiøse helligdagene har endret seg blant informantene i Norge og Sverige. For de aller fleste av dem fortsetter tradisjonen med å markere de religiøse helligdagene. Hvis vi ser på Ramazan eller fastemåneden ser vi at de fleste informantene mine ikke fastet i Jugoslavia. Det var som oftest deres foreldre som fastet. Meliha fra Banja Luka er den eneste som uttaler at hun fastet kontinuerlig i Jugoslavia. Men på grunn av medisinske årsaker har hun måttet gi opp fasten de siste årene. Resten av informantene fastet ikke. Har noe endret seg etter Jugoslavias fall og ankomsten til Norge og Sverige? Medin fra Stolac sier at han begynte å faste i Norge, han oppgir mer glød og entusiasme i forhold til religionen enn tidligere som hovedårsak. Hatidza fra Ljubuski pleide heller ikke å faste i Jugoslavia, men sier at hun nå har mer tid til faste. Kanskje har det noe med å bli eldre. Man forbereder seg på en måte til døden som Tone Bringa skriver sin bok og som jeg har vært inne på tidligere i kapittel fire. Uten at det må gjelde for Hatidza, men man blir muligens mer religiøs ettersom man får mer tid og man blir eldre. Mustafa sier også at han faster mer i Sverige enn han gjorde før krigen. Resten av informantene har mer eller mindre samme holdning som tidligere i forhold til Ramazan. Å faste har blitt mer vanlig etter Jugoslavia. Medin, Mustafa og Meliha er eksempler på det. Den generelle holdningen i forhold til Ramazan er at tradisjonen ikke har forsvunnet eller minket blant informantene, men heller økt da to av informantene Medin og Mustafa begynte å faste i Norge. Meliha oppretholdt tradisjonen fra Banja Luka.

Hva så med moskeebesøk? Mustafa går oftere i moskeen i Sverige enn han gjorde i Zvornik. Jevnlige besøk i moskeen virker å ha en større betydning for ham nå. Meliha sier muslimene fra Bosnia allerede i flyktningleiren i 1992 organiserte moskeebesøk. Det tyder på at religion spilte en betydningsfull rolle like etter Jugoslavias fall for å markere en identitet som først og fremst skilte seg fra den serbiske og kroatisk. Enda viktigere må det ha vært å markere identiteten sin når man kom som flyktning til et fremmed land. Vi ser altså at det er en økning i den religiøse aktiviteten knyttet til moskeebesøk, selv om den er beskjeden. Izeta og Hajrudin snakker også om lokale islamske fellesskap i deres respektive bosteder i Sverige. Hatidža sier at et lokalt er tilgjengelig for bønn i

forbindelse med Ramazanski Bajram og Kurban Bajram. Det viktigste er at vi ikke kan se en nedgående kurve når det gjelder moskeebesøk. Resten av informantene praktiserte ikke å gå i moskeen i Jugoslavia, og virker ikke å ha tatt opp tråden her. Som en liten konklusjon kan vi si at moskeeaktiviteten har økt noe, men det er fortsatt omkring de islamske helligdagene at man går til bønn i moskeen. Den tradisjonen har ikke forandret seg nevneverdig siden Jugoslavia.

Ser vi videre på de religiøse helligdagene Ramazanski Bajram og Kurban Bajram der familien har stått i sentrum, ser vi også noen endringer. Medin og Hatidža savner familiefølelsen fra Jugoslavia. Mesud og Rajfa er heldigere fordi at de har den nærmeste familien her i Norge. Derfor mener de at deres måte å feire helligdager ikke har endret seg markant. Ellers sier Medin at helligdagene feires med en større intensitet enn tidligere i hans familie. Izeta, Hajrudin og Mesud og Rajfa er enige. Hajrudin sier at gjerne tar fri en dag fra jobben i forbindelse med Bajramdagene, noe han sannsynligvis aldri ville hatt muligheten til i Jugoslavia. Mesud og Rajfa sier at polariseringen mellom de ulike folkegruppene i Bosnia førte til mer fokus for dem i hvert fall på religionen og helligdagene som følger med. Izeta er inne på noe av det samme og sier at hun feirer mer enn hva hun gjorde tidligere. Hun oppgir det å bli uglesett over å være muslim som hovedårsak. Meliha fra Banja Luka kommer med et svar som skiller seg ut fra alle de andre svarene. Hun sier at fokuset på tradisjonell bosnisk mat har blitt viktigere for henne når hun lager mat i forbindelse med Bajram. Hovedfokuset har dog ikke endret seg. Familien og tradisjonen var og er hovedårsaken til at informantene markerer Bajram. Den personlige troen og det rent religiøse kommer i andre rekke. Det blir helt klart viet mer oppmerksomhet til de religiøse helligdagene enn tidligere.

Hvor mye har den religiøse delen av livene til informantene hatt å si for identiteten deres etter at de kom til Norge og Sverige? Hajrudin sier at han har blitt mer glad i sin bosnisk muslimske identitet etter at han kom til Sverige. Den jugoslaviske identiteten har han miste og nå har han ikke annet enn den muslimske og de religiøse tradisjonene virker å stå mer sentralt. Medin sier det samme. Han sier at det å komme til Norge automatisk bidro til å styrke identiteten hans. Den kom til uttrykk i form av religionen islam og dens helligdager. Hatidza kommer med et innspill om at nå var frykten for å bekjenne seg som

muslim borte og som en følge av det vokser en ny identitet frem. Den hadde tidligere vært undertrykt og glemt. Konklusjonen vil være at tradisjonen helt klart fortsetter i Norge og Sverige. Hos majoriteten av informantene er det en økning i den religiøse praksisen. Folk har blitt mer observante og passer på å holde på de tradisjonene man har. Til sammen utgjør den religiøse praksisen og tradisjonene den bosniske muslimske identiteten i hjemme og borte. Den religiøse bevisstheten har altså økt hos bosniske muslimer i utlandet, på samme måte som den religiøse bevisstheten har økt hos muslimer boende i Bosnia-Hercegovina som vi har sett eksempler på tidligere i oppgavens punkt 7.2.

8.0 Konklusjon

I dagligtale er det å være praktiserende muslim ensbetydende med å være en god muslim. Til forskjell er en dårlig muslim en som ikke oppfyller sine rituelle plikter og svikter islamske verdier. Å være troende er et uttrykk muslimene selv sjelden bruker. Troen er et viktig aspekt ved religionen, men troen skal alltid komme til uttrykk gjennom handling og moralsk livsførsel. Utsagnet er hentet fra Kari Vogts bok "Islam på norsk". Er de bosniske muslimene gode eller dårlige muslimer? I beste fall oppfyller de bosniske muslimene i sin helhet en av de fem hellige søylene i islam. Ifølge intervjuene er det kun den religiøse avgiften zakat som med sikkerhet blir utført. Trosbekjennelsen, fasten, de fem daglige bønnene og pilegrimsreisen blir til svært liten grad etterfulgt og langt i fra alle. Før vi tar stilling må vi ta i betraktning den politiske bakgrunnen. Jugoslavia var et kommunistisk og ateistisk samfunn som sterkt nedtonet religiøs praksis. På ingen måte var forholdene lagt til rette for religiøs praksis på arbeidsplassen, skolene eller universitet. Religiøs praksis var forbeholdt det private. La oss først se sammenligne de generelle utsagnene om islamske feiringer med resultatene jeg har kommet frem til oppgaven med god hjelp av informantene. Ramazan er en periode på tretti dager der muslimene avstår fra mat og drikke fra morgen til kveld. Svært få av informantene fastet. Kun Meliha fra Banja Luka uttaler at hun fastet i Jugoslavia. Det lot seg ikke kombinere med jobb enten man jobbet i et statlig firma eller man drev med jordbruk. I tillegg var frykten for represalier i form av utelukkelse fra verv og karriere fra myndighetene alltid tilstede. Heller ikke den 27. og viktigste natten i Ramazan ble markert på en spesiell måte av informantene. Det religiøse aspektet ved Ramazan var altså ikke det viktigste for de bosniske muslimene. Men hva

med de sosiale aspektene knyttet til Ramazan? Her er de bosniske muslimene langt mer aktive. For eksempel ble iftar måltidet etter kveldsbønnen alltid servert i hjemmet og kvinnen i huset stod for matlagingen. Generelt sett serveres iftar måltidet gjerne i moskeen blant andre arabiske land og det er svært vanlig å bryte fasten med å spise dadler og drikke vann. Blant de bosniske muslimene er det nok vanligere å spise tradisjonell bosnisk mat som noe mer mettende. Det sosiale samværet og fellesmåltidene står igjen som sentrale elementer i den bosniske muslimske markeringen av Ramazan.

Hva så med de to største islamske helligdagene Ramazanski Bajram og Kurban Bajram? Hvordan forholder de bosniske muslimene seg i forhold til den generelle oppfatningen av det to største islamske helligdagene? Ramazanski Bajram ble feiret ifølge informantene. Selve feiringen skilte seg ikke markant fra andre land med betydelig muslimsk befolkning, men hovedskillet gikk ved at de bosniske muslimene markerte helligdagen privat og ikke i det offentlige. Ellers var den obligatoriske morgenbønnen, familiemåltidet og sosial omgang med familie og venner viktig. Nok en gang kom det rent religiøse i skyggen av den tradisjonelle og mer moderate feiringen de bosniske muslimene stod for. Det er også verdt å merke seg at det blant muslimene i Bosnia-Hercegovina også rådet et skille mellom befolkningen som vokste opp i multietniske byer og de som vokste opp i mer etnisk homogene landsbyer. Den religiøse biten var langt viktigere i rurale områder i Bosnia-Hercegovina. Pilegrimsreisen til Mekka og Kurban Bajram er sterkt knyttet til hverandre. Den generelle regelen er at pilegrimreisen gjenspeiler et av de viktigste religiøse pliktene til en muslim. Dog har ingen av informantene mine foretatt pilegrimsreisen. Økonomi og til dels politiske grunner virker å ha vært avgjørende. Kurban Bajram ble i høyeste grad feiret av de bosniske muslimene i Jugoslavia noe intervjuene har bekreftet. Ofringen av en sau var obligatorisk ikke bare i den arabiske verden, men også i Jugoslavia. Ritualet ble riktignok tillempet ved at en profesjonell slakter i mange tilfeller tok seg av selve slaktingen, og ikke mannen i huset slik det er foreskrevet.

Sammenligner vi kort mine informantene med Tone Bringas bok og hennes antropologiske studie i en bosnisk landsby ser vi også de allerede nevnte by-landsby forskjellene. Ramazan er ifølge Bringa kvinnens ansvar. Det var de som fastet. Mennene

fastet i mindre grad grunnet jobb og politisk situasjon. Kvinnene fra landsbygden virker å ha beholdt mentaliteten og rutinene til de bosniske samfunnet slik det var før kommunist Jugoslavia. Kvinnen på landsbygden jobbet ikke i offentlige stillinger og syslet i stor grad med jordbruk. De var dermed langt unna myndighetenes kontroll. De fleste kvinnene i mine intervjuer er derimot fra byene og hadde følgelig en jobb på lik linje med mannen i huset. Andelen av dem som faktisk fastet er langt lavere, kun en. Deres jobbsituasjon var annerledes og i stor grad hadde de offentlige jobber som ikke kunne kombineres med fasten. Det har intervjuene vist, men for de få som faster ble iftar måltidet på kvelden alltid tilbredt av kvinnen. Flere religiøse ritualer blir altså fulgt på landsbygden enn for eksempel i byene, men når det gjelder de religiøse høytidene som Ramazanski Bajram og Kurban Bajram ser vi også noen likheter. For eksempel var mannens oppgaver knyttet til det som foregikk i moskeen som morgenbønnen Bajram namaz. Ellers var han generelt ansvarlig for alt vedrørende moskeen. Derimot var kvinnene ansvarlige for alt religiøst som foregikk hjemme.

Til sist kan vi konkludere med at både nasjonalfølelsen og de religiøse pliktene blant de bosniske muslimene har økt i styrke etter kommunismens fall. Både blant informantene mine som er utenfor hjemlandet, men også blant de bosniske muslimene som bor i dagens Bosnia-Hercegovina. Er de bosniske muslimene da gode eller dårlige muslimer? Jeg tror ikke at jeg skal påstå noe som helst, men en ting er sikkert og det er at det blant de bosniske muslimene er variasjoner og ulikheter, på godt og vondt.

Bibliografi

Bringa, T. 1995, *Being Muslim the Bosnian way: Identity and Community in a Central Bosnian Village*, Princeton University Press, New Jersey.

Malcolm, N. 2002, *Bosnia a short history*, Pan Books, London.

Hoare, M.A. 2007, *The History of Bosnia from the middle ages to the present day*, Saqi Books.

Donia, R.J. 2007, *Sarajevo a biography*, C. Hurst & Co, London.

Vogt, K. 2008, *Islam på norsk*, 2. utg., 1 opplag 2008, Cappelen Damm.

Vogt, K. 2005, *Islam tradisjon, fundamentalisme og reform*, J.W. Cappelens Forlag AS, Oslo 2005.

Turner, C. 2006, *Islam the basics*, Routledge, London.

Shatzmiller, M. 2002, *Islam and Bosnia: conflict resolution and foreign policy in multi-ethnic states*, McGill-Queen University Press 2002.

Velikonja, M. 2003, *Religious separation and political intolerance in Bosnia and Herzegovina*, Manufactured in the United States of America.

Friedmann, F. 1996, *The Bosnian Muslims Denial of a Nation*, Westview Press, Boulder, 1996.

Smith, A. 1983, *Theories of nationalism*, second edition, Holmes & Meier Publishers, New York.

MacDonald, B. 2002, *Balkan Holocausts Serbian and Croatian victim-centered propaganda and the war in Yugoslavia*, Manchester University Press.

Crampton, R.J. 2002, *The Balkans since the second world war*, Paerson Education Limited 2002.

Banac, I. 1984, *The national question in Yugoslavia Origins, History, Politics*, Cornell University Press.

Perica, V. 2002, *Balkan Idols Religion and Nationalism in Yugoslav States*, Oxford University Press.

Rath, Penninx, Groenendijk and Meyer 2001, *Western Europe and its Islam*, Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.

Sentürk, Ö.F. 2007, *Charity in Islam: A Comprehensive Guide to Zakat*, The Light, Inc.

Cameron, K. 1999, *National identity*, Intellect Ltd.

Yafeh, H.V. 1978, *Muslim Festivals*, Published by BRILL.

Ramet, S.P. 1992, *Balkan Babel, culture and politics in Yugoslavia*, Westview Press.

Ferrari, S. 2003, *Law and religion in post-communist Europe*, Uitgeverij Peeters, Belgium.

Thompson, M. 1992, *A paper house; the ending of Yugoslavia*, Pantheon Books.

Coles, J.W. 1985.

Rieff, D. 1995, *Slaughterhouse*, Simon&Schuster, New York.

Saltaga, F. 1991, *Muslimanska nacija u Jugoslaviji: Porijeklo, Islam, Kultura, Povijest, Politika*. Sarajevo: Institut za Proucavanje Nacionalnih Odnosa.

Repstad, P. 1998, *Mellom nærhet og distanse*, 3.utg., Universitetsforlaget, Oslo, 2002.

Hoare, M.A. 2004, *How Bosnia armed*, Saqi Books in association with The Bosnian Institute.

Stensvold, A. 2009, *Western Balkans: The Religious Dimension*, Syress forlag, Blindern, Oslo.

Lederer, G. 1999, “Bosna centar balkanskog islama”, DANI, nr:129, 19.11.1999, Sarajevo.

Moe, C. 1998, *Islam og politikk i Bosnia ved kommunismens fall*, Enhet i mangfold? 100 år med religionshistorie i Norge, Tano Aschehoug.

Doyle, D. 2005, “Ritual Male Circumcision: A Brief History”, s. 279-285
http://www.rcpe.ac.uk/journal/issue/journal_35_3/doyle_circumcision.pdf, (15.10.2010)

Sahin, Beyazova, Atatürk 2003, “Attitudes and practices regarding circumcision in Turkey”, Volume 29, Issue 4, s. 275.280, tilgjengelig på nett fra 19.01.2003
<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1046/j.1365-2214.2003.00342.x/pdf>, (12.10.2010)

Sarcevic, P. 1981, *Cohabitation without marriage: The Yugoslavian experience*, American Journal of comparative Law, s.315-338.
<http://www.jstor.org/stable/839623?seq=4>

